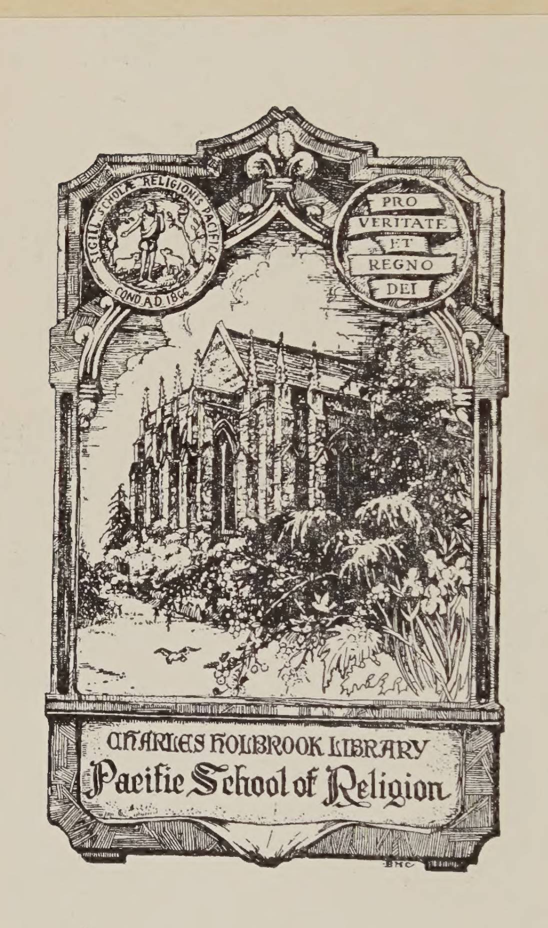
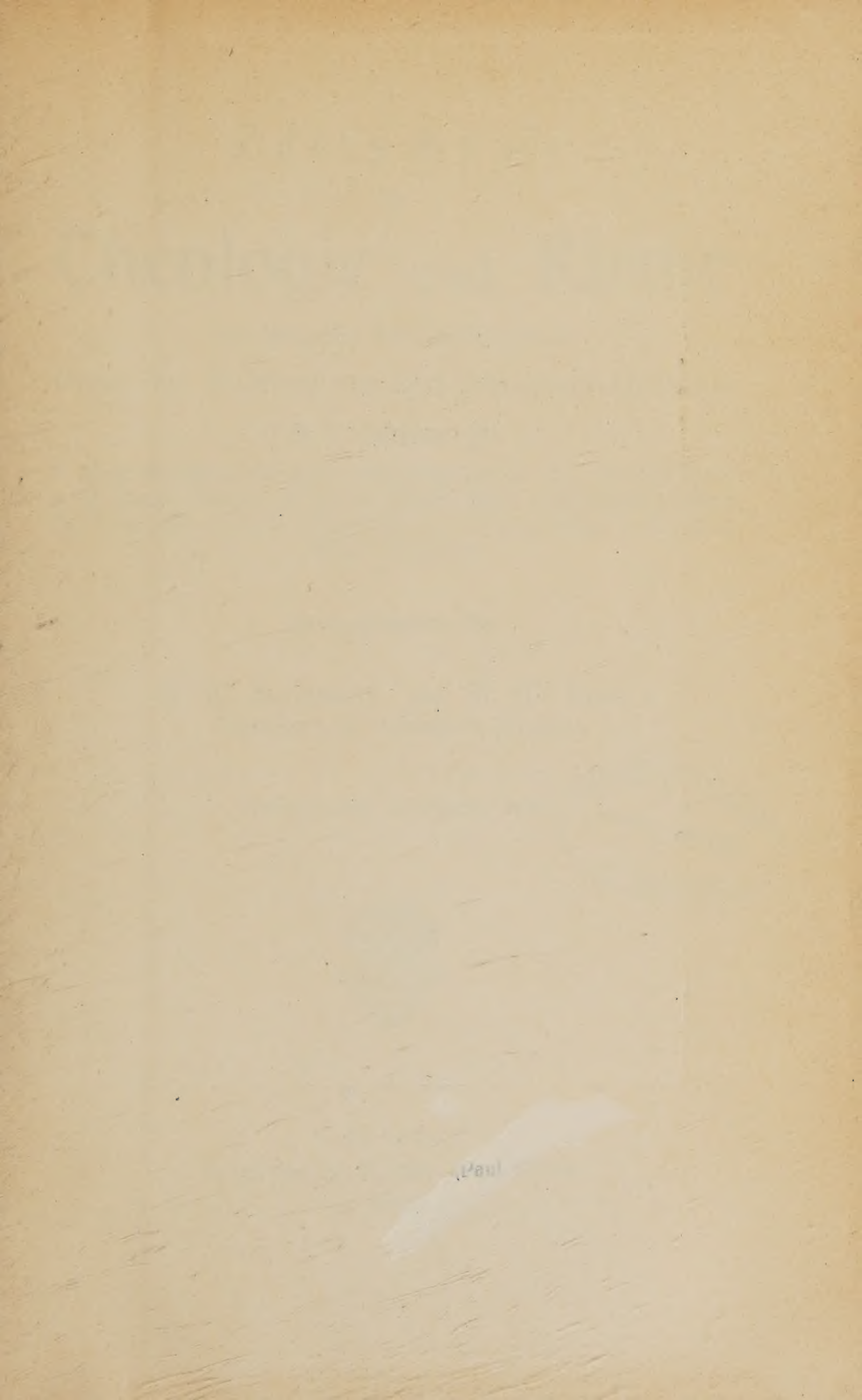
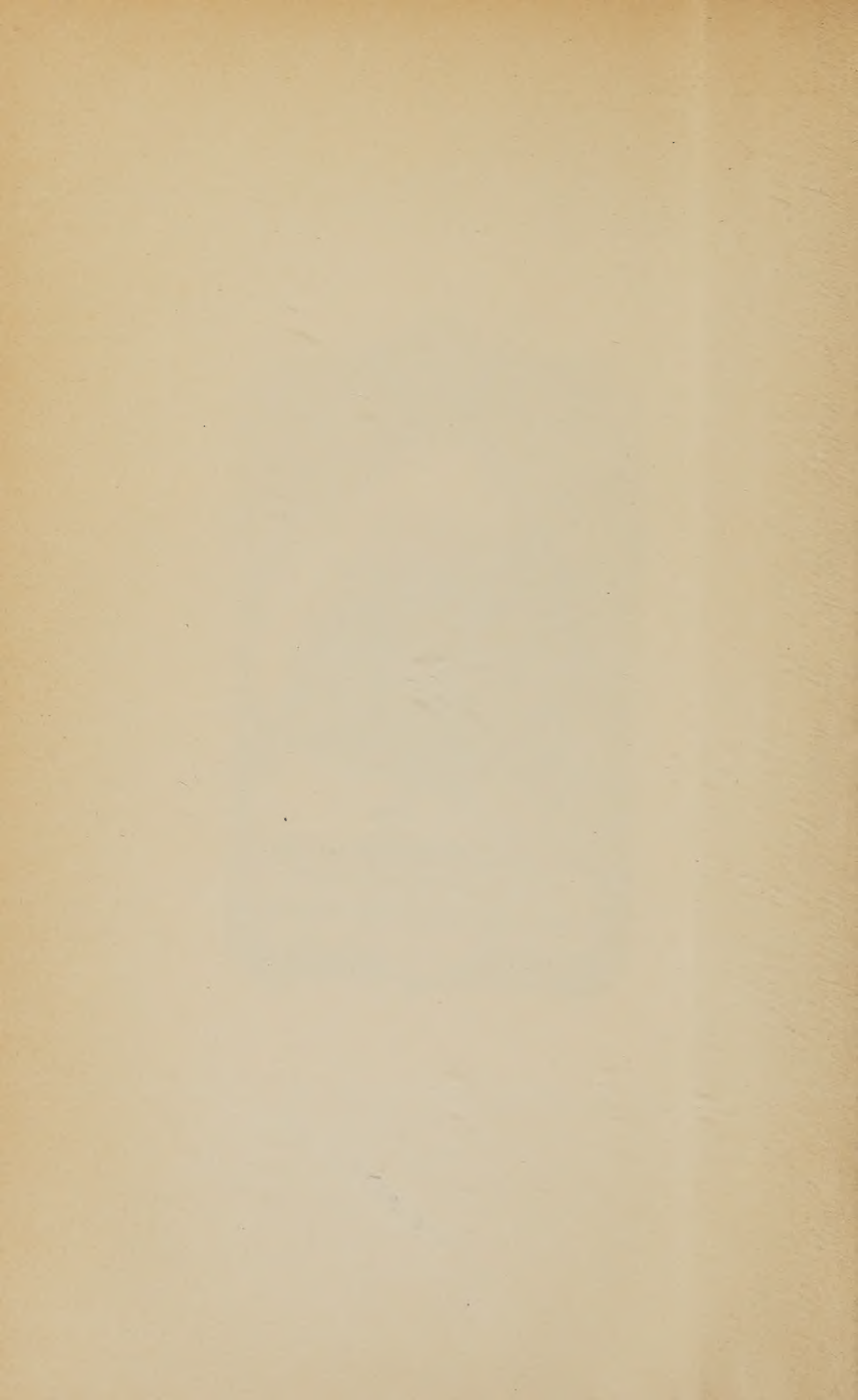



SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
COND. A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion





Zeitschrift
für
Theologie und Kirche

Von Johannes Gottschick begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

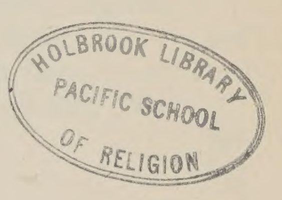
In Verbindung mit

P. Drews Eck Häring Harnack J. Kaftan Kattenbusch Kirn Lobstein Loofs
E. W. Mayer Mezger R. Otto O. Ritschl Scheel v. Schultheß-Rechberg
M. Schulze Sell Steinmann Thieme Titius F. Traub Troeltsch J. Wendland
Wendt Wobbermin

herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade
Professoren der Theologie in Marburg

Neunzehnter Jahrgang 1909





Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1909

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

II. Thesen und Antithesen.

III. Register.

IV. Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

Monismus und Monotheismus.

Vortrag in der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt zu Eisenach am 8. Oktober 1908 gehalten

von

D. Georg Wobbermin, Professor in Breslau.

„Es empfiehlt sich, daß man den Christen nicht an seinem offenkundigen Dualismus angreift (an dem Teufel und den Wundern, die ihm vielleicht selbst eine Verlegenheit sind), sondern an dem Punkt faßt, da er zugleich am schwächsten und am stärksten ist: an seinem Gottesbegriff. Der christliche Gottesbegriff enthält einen Widerspruch in sich, in dem man auf die Dauer nicht verharren kann, wenn man ihn einmal deutlich gesehen hat."

Mit diesen Worten beschließt Christoph Schrempf seinen durchaus beachtenswerten Aufsatz, den er in dem von Arthur Drews im Diederichsschen Verlag vor kurzem herausgegebenen Sammelwerk „Der Monismus" über das Thema „Monismus und Christentum" veröffentlicht hat[1]). Unter all den verschiedenen Vertretern des Monismus, die in diesem Sammelwerk zu Worte kommen, ist Schrempf der einzige, der ein vielfach wirklich in die Tiefe gehendes Verständnis für das, was die christliche Re-

---

1) Der Monismus. Dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter. Herausgegeben von Arthur Drews. 2 Bde. Jena 1908. — Der genannte Aufsatz von Schrempf in Band I S. 185 ff. Den oben zitierten Worten fügt Schrempf noch hinzu: „Kommt aber das Denken in den Christen in Bewegung, so kann die Richtung, die es nimmt, nicht zweifelhaft sein: es muß mit dem Gott Ernst machen, dessen Wesen darin besteht, daß aus ihm, in ihm und zu ihm alle Dinge sind."

ligion ist und sein will, zeigt. So ist er m. E. auch durchaus im Recht, wenn er als auf den eigentlich entscheidenden Punkt gerade auf die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs verweist. Freilich sollte bei diesem Hinweis auf den christlichen Gottesbegriff auch sofort daran erinnert werden, daß dieser Gottesbegriff nichts anderes ist und sein will, als der naturgemäß stets mangelhafte Versuch einer begrifflichen Fixierung der Eigenart des christlichen Gottesglaubens. Aber diese spezifisch christliche Eigenart des Gottesglaubens — oder was dasselbe ist: diese spezifisch christliche Eigenart des religiösen Bewußtseins und des religiösen Verhältnisses, wie sie sich eben im christlichen Gottesbegriff versuchsweise ausprägt — sie bedeutet allerdings für die christliche Religion nicht mehr und nicht weniger als schlechthin Alles. Denn ihr ordnen sich alle Momente, die in der christlichen Religion überhaupt irgendwelche Bedeutung haben, irgendwie als Mittel oder aber als Folgeerscheinung unter. Das ist der Grundmangel aller landläufigen Auseinandersetzung mit der christlichen Religion, daß die mehr oder weniger peripherischen Dinge, an denen mit mehr oder weniger Recht Kritik geübt wird, nicht sicher geschieden werden von dem schließlich allein Zentralen und Fundamentalen, auf das es ankommt. Um dies Letztere zu versuchen, gebe ich meinem Thema „Monismus und Monotheismus" die speziellere Fassung, daß ich frage: Wie verhält sich der christliche Gottesglaube zu jenen beiden, zu Monismus und Monotheismus?

Bevor ich aber in die Behandlung des Themas selbst eintrete, muß ich einige Bemerkungen voraufschicken, die zum Verständnis meiner Betrachtung unerläßlich sind. Da ich die betreffenden Fragen hier nicht ausführlich behandeln kann, muß ich mich damit begnügen, meine Stellungnahme zu ihnen kurz zu kennzeichnen und gegen Mißverständnisse zu schützen.

Und da möchte ich mit einer These beginnen, die voraussichtlich auch heute noch auf mannigfachen Widerspruch stößt. Schon vor längerer Zeit habe ich den Satz aufgestellt und als einen der Grundpfeiler meiner theologischen Gesamtbetrachtung bezeichnet, Theologie ohne Metaphysik sei unmög-

lich. Das ist nach wie vor meine Ueberzeugung. Und ich gebe dieser Ueberzeugung heute nicht weniger entschiedenen und bedingungslosen Ausdruck als vor Jahren. Ich betone aber auch nachdrücklichst, daß der Begriff Metaphysik rein als solcher für mich keinerlei methodische Bedeutung hat, also nichts — schlechterdings gar nichts — über die Art und Weise oder über den Weg enthält, wie man zu seiner Metaphysik gelangt. Der Streit darüber — von so fundamentaler Wichtigkeit er dann auch ist — berührt doch den Begriff der Metaphysik selbst, oder noch besser: die Sache der Metaphysik selbst nicht. Metaphysik bezeichnet für mich zunächst ausschließlich eine bestimmte Richtung oder Tendenz einer Gesamtweltanschauung und Lebenshaltung. Nämlich die über den Gesamtbereich der uns unmittelbar gegebenen, von uns empirisch vorgefundenen Welt hinausweisende Tendenz, die Tendenz über die empirische, naturhaft vorzufindende Wirklichkeit hinaus. Ich übersehe keineswegs die Einwände, die sich gegen diesen Sprachgebrauch vom historischen Standpunkt aus richten. Aber doch scheint mir, daß nur dieser Sprachgebrauch dem Ganzen des historischen Tatbestandes gerecht wird, indem erst er die letzten Wurzeln aller jemals vertretenen Metaphysik berücksichtigt, und daß nur er die theologische Arbeit vor einer Isolierung gegenüber dem sonstigen wissenschaftlichen Denken schützt.

Und speziell die Entwicklung der neueren philosophischen Arbeit in ihrer Bedeutung für die Theologie wird nur von hier aus verständlich. Diese Entwicklung bestätigt — scheint mir — die Berechtigung, ja die Notwendigkeit meiner Betrachtung. In dem Maße als in der Philosophie wieder metaphysisches Interesse erwacht ist, hat sie auch zugleich wieder Interesse, Sinn und Verständnis für die Religion gewonnen oder doch zu gewinnen begonnen. Wohl entsteht damit auch zugleich wieder eine große Gefahr für die Selbständigkeit und Reinheit der Religion. Aber diese Gefahr, der zu begegnen unsere Pflicht ist, darf doch nicht Anlaß werden, jenen Sachverhalt selbst zu übersehen oder in seiner Bedeutung zu unterschätzen. Die Wendung der neueren Philosophie zur Metaphysik ist offenkundig. Vom Neukantianis-

mus ist sie teils zu einem Neufichteanismus fortgegangen — so vor allem in Windelband und Rickert und ihren Anhängern — teils aber ist sie auch bereits im Begriff, von Kant über Fichte zu einer Neubelebung und Neugestaltung der Schellingschen und der Hegelschen Philosophie fortzuschreiten. Theodor Lipps auf der einen Seite, die gerade jetzt stark anwachsende Schule Eduard von Hartmanns auf der andern sind die Hauptrepräsentanten einer neuen an Schelling sich anschließenden Identitätsphilosophie. Und Hegelsche Gedanken gewinnen neue Beachtung auch bei solchen Philosophen, für welche die bloße Repristination früherer Systeme keinen Augenblick in Frage kommt und die den Ertrag des Kantischen Kritizismus festzuhalten aufs bestimmteste entschlossen sind: ich nenne etwa Dilthey, Eucken, Hußerl, Riehl, Volkelt — Denker, die ja unter einander noch wieder sehr verschieden sind. Ueberall bahnt sich hier die Tendenz an, die „bleibenden" oder „überzeitlichen (ewigen) Werte", die man mit Kant dem Positivismus oder Evolutionismus gegenüber vertritt, irgendwie auf eine metaphysische Realität zu beziehen, um sie gegen die bloße Immanenz von Produkten des menschlichen Geistes sicherzustellen.

Und auch das scheint mir unverkennbar und unbestreitbar, daß diese Wendung zur Metaphysik in der neueren Philosophie Hand in Hand geht mit einer gegen die letzten Dezennien stark abstechenden und für uns höchst erfreulichen Wertung der Religion.

Bei keinem ist das ja so deutlich wie bei Rudolf Eucken. Wenn er in seiner Abhandlung über das Wesen des Christentums schreibt: „Daß das Metaphysische sich als ethisch und das Ethische sich als metaphysisch erweist, das eben bildet die eigentümliche Art und Größe und zugleich auch eine fortwährende Spannung des Christentums; frühere Zeiten haben es oft zu einseitig in Metaphysik verwandelt, hüten wir Neueren uns, es zu einer bloßen Ethik sinken zu lassen" — so muß ich gestehen, daß mir diese Worte aus der Seele gesprochen sind [1]). Ich würde nur seiner Warnung, das Christentum zu einer bloßen Ethik sinken

1) Eucken, Hauptproblem der Religionsphilosophie der Gegenwart. S. 89. 1907.

zu lassen, die andere hinzufügen: oder zu einer Sache bloß gefühlsmäßiger Stimmung.

Damit hängt nun sofort ein Zweites aufs engste zusammen. Theologie ist ohne Metaphysik deshalb unmöglich, weil die Religion, jedenfalls die christliche Religion, Glaube an eine Welt der Jenseitigkeit ist, Glaube an eine über die naturhaft gegebene empirische Wirklichkeit hinausliegende jenseitige Welt oder Wirklichkeit: der Glaube an diese überempirische Welt und das Glaubensverhältnis zu ihr, das in der Form des Glaubens sich betätigende Beziehungs- und Lebensverhältnis zu ihr. Ich würde meinen, die religionsgeschichtliche Forschung zeige uns, daß schließlich alle Religion bereits keimhaft dieses Hinausstreben über die Welt der Diesseitigkeit, diese Beziehung auf eine Welt der Jenseitigkeit in sich schließt, und daß also im Christentum nur zur vollen Klarheit und Sicherheit gelange, was überall die Grundtendenz des religiösen Bewußtseins der Menschheit bildet. Ich würde in dieser Hinsicht besonders auf die allgemeine Verbreitung und die tiefgreifende Bedeutung hinweisen, die dem Opfer und dem Gebet, die sodann auch Weihen und Reinigungsriten mannigfachster Art durch die ganze Religionsgeschichte hin zukommen. Denn alle diese wichtigsten Bestandteile der religiösen Kulte lassen, scheint mir, — unter religionspsychologische Betrachtung gerückt — keinen Zweifel darüber, daß sie eine Ueberwindung der Diesseitigkeit und die Anbahnung eines positiven Verhältnisses zu einer jenseitigen Welt und Lebenssphäre bezwecken oder doch symbolisieren. Aber wie dem auch sei — die Beurteilung der christlichen Religion in ihrer spezifischen Eigenart ist davon schließlich unabhängig. Denn wir sollen die religionsgeschichtliche Forschung wohl benutzen, um uns den Blick für alle Aeußerungen und Betätigungen des religiösen Lebens zu schärfen und um so dann auch die Eigenart der christlichen Religion besser und schärfer zu erfassen; wir dürfen aber eben deshalb selbstverständlich nicht meinen, diese Eigenart der christlichen Religion nach den Erscheinungen der sonstigen Religionsgeschichte abschließend bestimmen zu können.

Was christliche Religion ist, darüber entscheidet vielmehr im

letzten Grunde nur diese selbst — d. h. das religiöse Leben und Erleben spezifisch christlicher Art. Und daß nun für diese christliche Religion der Gegensatz von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit, der Widerspruch gegen die Diesseitigkeit in ihrem rein diesseitigen Bestande und die Willensrichtung auf die Jenseitigkeit hin geradezu und durchaus konstitutiv ist, die Grundstruktur des religiös-christlichen Lebens darstellt, das beweist — denke ich — fast jede Seite, um nicht zu sagen fast jede Zeile des N. T.s und die gesamte Kirchengeschichte. Ich erinnere in ersterer Beziehung nur an das bessere Verständnis, das wir gerade durch die religionsgeschichtliche Forschung von dem Reichsgottesbegriff des N. T.s gewonnen haben. Ist dieser Reichsgottesbegriff im N. T. ganz und gar eschatologisch orientiert, so spiegelt sich in ihm in der naiven raum-zeitlichen Vorstellungsweise die fundamentale Bedeutung des Gedankens von einer jenseitigen, einer überempirischen Welt. Wenn man daher neuerdings gelegentlich von *einer Religion der Diesseitigkeit* gesprochen hat, so ist dieser Begriff für mich — am allermeisten in seiner Anwendung auf das geschichtliche Christentum — die ausgewachsenste contradictio in adjecto. Es ist vielmehr eine Metaphysik, nämlich *eine Metaphysik des Glaubens*, die der christlichen Religion ihr entscheidendes Gepräge gibt und die ausschlaggebend und bestimmend ist für ihre gesamte Lebenshaltung im Diesseits.

Schließlich ein Drittes. Der Begriff der Metaphysik umschließt für mich keine methodische Anweisung.

In methodischer Hinsicht scheint mir vielmehr, was die Berührung von Philosophie und Theologie betrifft, die entscheidende Frage die zu sein *nach dem Verhältnis von Apriorismus und Psychologismus*. Ich formuliere gleich absichtlich so: die Frage nach dem Verhältnis von Apriorismus und Psychologismus — nicht, ob Apriorismus *oder* Psychologismus. Denn beide Standpunkte, die sich heute meist noch schroff gegenüberstehen, scheinen mir berechtigte Wahrheitsmomente zu enthalten, die beide zur Geltung gebracht werden müssen. Nicht als ob ich einer unklaren Vermischung beider das Wort

reden wollte. Das Ideal aller philosophischen Arbeit ist und bleibt der Apriorismus, d. h. die Auffindung der alle Erfahrung erst konstituierenden und regulierenden Prinzipien. Aber der Psychologismus hat darin und soweit Recht, daß das nur aus dem Studium der ganzen Mannigfaltigkeit der psychologischen Erfahrung heraus in förderlicher, Einseitigkeit und Vergewaltigung ausschließender Weise geschehen kann. Auch hier bahnt sich, wie es scheint, eine Verständigung langsam an. Die Neubelebung der Friesschen Philosophie, wie sie durch die neue Göttinger Fries-Schule unter Leonard Nelson und unabhängig von ihr durch Elsenhans in seinem Werk über „Fries und Kant" angestrebt wird, weist in diese Richtung. Wie sich mir auf dem Gebiet der theologischen Arbeit das Verhältnis von Apriorismus und Psychologismus gestaltet, werde ich wenigstens an einem Beispiel zu illustrieren Gelegenheit haben.

Damit komme ich nun also zu meinem eigentlichen Thema: Monismus und Monotheismus und speziell das Verhältnis des christlichen Gottesglaubens zu Monismus und Monotheismus. Ich beginne mit dem Letzteren.

Denn darüber kann ja im Ernst kein Zweifel sein, daß der christliche Gottesglaube monotheistisch ist. Andererseits aber ist doch auch der christliche Gottesglaube durch das Prädikat monotheistisch allein nicht hinreichend und abschließend zu charakterisieren. Es fragt sich also gerade nach der spezifischen Eigenart des christlichen Monotheismus. Diese wird sich vollständig nur aus dem religiösen Grundverhältnis oder Grunderlebnis in seiner spezifisch christlichen Eigenart entwickeln lassen. Das religiöse Grundverhältnis zerlegt sich aber für die denkende Reflexion in zwei Momente, die im Offenbarungsgedanken und im Heilsgedanken zum Ausdruck kommen. Das ist keine äußerlich willkürliche Zerlegung oder gar scholastische Begriffsspalterei, sondern eine aus der Grundstruktur des religiösen Lebens sich ergebende Doppelseitigkeit der Betrachtung. Um das Beziehungsverhältnis des der diesseitigen Welt angehörenden Menschen zur jenseitigen Welt handelt es sich. Dies Beziehungsverhältnis her-

über und hinüber spiegelt sich im Offenbarungsgedanken und im Heilsgedanken.

Nun ist der spezifisch christliche Offenbarungsgedanke, daß Gott die höchste — die für Menschen höchst faßbare Offenbarung seines Wesens den Menschen in Jesus Christus, in dem Heilandsleben und Heilandswirken Jesu Christi, geschenkt habe. Dies Heilandsleben und Heilandswirken Jesu Christi ist dem christlichen Glauben keineswegs die einzige Offenbarung Gottes — die ganze Welt ist ihm vielmehr letztlich Offenbarung Gottes — aber es ist ihm doch die tiefreichendste und sicherste Offenbarung des Wesens Gottes, diejenige, die standhält, auch wenn ihm die Nöte und Anfechtungen des Lebens alle sonstigen Spuren der Existenz und des Wirkens Gottes verwischen. Deshalb muß dieser Gott, der sich im Person- und Heilandsleben Jesu Christi offenbart, ein geistig-persönlicher Gott, genauer: ein geistig-ethisch-persönlicher Gott sein. Nur ein geistig-persönlicher Gott kann sich in der geistig-ethischen Lebensführung einer geschichtlichen Persönlichkeit aufs vollkommenste offenbaren. Weiter aber muß dieser Gott der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit sein, wenn jener Jesus Christus, in dem er die höchste Offenbarung seines Wesens gibt, der Bringer, der Gründer und Stifter des Himmelreichs ist, das doch ein Reich von jener, nicht von dieser Welt ist. Denn er muß dann eben der Herr nicht nur der diesseitigen, sondern auch der jenseitigen Welt sein und also der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit.

Und schließlich: der Gott, der sich in Jesus Christus offenbart, muß ein die Welt lebendig durchwaltender Gott sein: er kann der Welt, speziell dem Leben in der Welt, nicht in starrer Abgeschlossenheit gegenüberstehen, er kann kein weltferner und weltfremder Gott sein, er muß vielmehr in dem lebendigsten Beziehungsverhältnis zur Welt stehen, zumal in dem lebendigsten Beziehungsverhältnis zum Leben in der Welt. Nur ein solcher Gott kann sein Wesen in einem Lebenserzeugnis dieser Welt offenbaren. Und ein Lebenserzeugnis dieser Welt ist doch auch Jesus Christus nach seiner menschlichen Seite betrachtet — wie immer man im übrigen über ihn denken und urteilen möge.

Zu demselben Ergebnis kommen wir aber auch von dem christlichen Heilsgedanken aus. Der Heilsgedanke hat seine tiefste, seine innerste Wurzel im Heils*glauben*. Der Heilsglaube aber in seiner spezifisch christlichen Eigenart fordert gleichfalls jene Näherbestimmung des Gottesbegriffs.

Der Heilsglaube in seiner spezifisch christlichen Eigenart ist der Glaube im Sinne des N.T.lichen πιστεύειν, also als vollständige in freiem Vertrauen erfolgende Hingabe an Gott, als unbedingtes kindliches Vertrauen zu Gott mit der Hoffnung auf die ewige Lebensgemeinschaft mit Gott. Ein solches Glauben, ein solches πιστεύειν in freier Selbsthingabe ist nur möglich zu einem geistig-persönlichen Gott, denn ein wirkliches Vertrauensverhältnis ist überhaupt nur zu ethisch-persönlichen Wesen möglich. Ein solches Glauben hat weiter Sinn und Berechtigung nur einem Gott gegenüber, der der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit ist — der nämlich der Herr ist auch über Leben und Tod. Und ein solches Glauben und Vertrauen setzt schließlich voraus, daß Gott kein weltferner und weltfremder Gott ist, daß vielmehr alles, was geschieht, stets und immer und restlos seinem Willen untersteht.

Es sind also drei Momente, die zusammengenommen den christlichen Monotheismus näher charakterisieren. Wollen wir feste Begriffe für sie haben, so können wir sie bezeichnen als Personcharakter, als Transzendenz und als Immanenz Gottes. Auch die beiden letzteren Begriffe haben doch trotz der Möglichkeit des Mißverständnisses, die sie bieten, ihr gutes Recht. Jene drei Momente sind nun nicht auseinander herzuleiten und nicht aufeinander zurückzuführen. Aber sie stehen doch auch nicht ganz gleichwertig nebeneinander. Sondern das eine — das von mir vorhin an die Spitze gestellte — erweist sich als das übergreifende, durch das auch die beiden andern erst die genauere Bestimmung erhalten, um sich so gegenseitig zu ergänzen.

Der *geistig-ethische* Personcharakter Gottes bedeutet für den christlichen Glauben, daß das Wesen Gottes in der Linie unseres geistig-ethischen Personlebens liegt, selbstverständlich in der Verlängerung dieser Linie — aber eben auch wirklich in der

Verlängerung dieser Linie. Daher erleben wir Gott gerade in unserem eigenen geistigen Personleben. In dem Maße als wir selbst ein wirkliches Personleben gewinnen, wachsen wir in Gott hinein; und nur indem wir in ihn hineinwachsen — nämlich nicht naturhaft, sondern ethisch vermittelst des täglichen Kampfes gegen Anfechtung, Sünde und Schuld — kann unser eigenes Personleben fortschreiten. Ein wirkliches Personleben ist aber ein solches, das durch einen einheitlichen Willen, durch eine einheitliche Willensrichtung bestimmt wird. Und das also meinen wir auch, wenn wir von Gott als geistig-ethisch-persönlichem Gott sprechen.

Erst von hier aus erhalten, wie ich sagte, die beiden andern Momente — Transzendenz und Immanenz — ihre Näherbestimmung. Der Immanenzgedanke gilt der Ueberzeugung, daß Nichts — aber auch rein gar Nichts ist und geschieht, was nicht im letzten Grunde auf Gott zurückginge. Wenn wir nun dies im Blick auf Gottes ethischen Personcharakter ausdrücken, so ergibt sich die Ueberzeugung, daß Gottes einheitlicher ethischer Grundwille die Welt lebendig durchwaltet und der Weltentwicklung Sinn und Ziel bestimmt. So gefaßt widerspricht aber die Immanenz Gottes nicht mehr seiner Transzendenz. Und das um so weniger, als diese Transzendenz selbst erst im Hinblick auf den geistig-ethischen Personcharakter Gottes ihre spezifisch christliche Näherbestimmung erhält. Für den christlichen Gottesglauben betont nämlich die Transzendenz in allererster Linie, daß Gottes absolut ethischer Liebeswille, der die ganze Welt regiert, seinem Wesen und Wert nach über diese Welt unendlich erhaben ist. Die ganze Welt, die ganze Sinnen- und Erscheinungswelt kann letzten, höchsten Wert überhaupt nur dadurch gewinnen, daß sie zu jenem ethischen Liebeswillen Gottes in Beziehung tritt. So gefaßt widersprechen sich also Immanenz und Transzendenz im Wesen Gottes nicht, und sie werden auch nicht bloß willkürlich miteinander kombiniert; sie erweisen sich vielmehr als die einander ergänzenden Näherbestimmungen des Wesens Gottes als ethischer Gottpersönlichkeit, nämlich genauer: seines ethischen Liebeswillens als des allein absolut Wirklichen

und des allein absolut Wertvollen. Außerhalb des Christentums gelten Transzendenz und Immanenz Gottes entweder als einander ausschließende Bestimmungen, so daß nur je die eine im Gegensatz zur andern durchgeführt wird: die Gesetzesreligionen auf der einen Seite, der mystische Pantheismus auf der andern; oder aber sie werden doch nur in spekulativ-konstruktiver Weise mit einander kombiniert, was schließlich immer ein leeres Spiel mit Begriffen bleibt. Ueberall ist der Grundmangel der, daß der ethisch-persönliche Wesenscharakter Gottes nicht als der zentrale und letztlich bestimmende zu seinem Recht kommt, daß der ethische Liebeswille Gottes nicht als die allein absolute Realität und der allein absolute Wert erfaßt wird. Wird aber das religiöse Erlebnis selbst, das religiöse Verhältnis in seiner konkreten und spezifisch-christlichen Bestimmtheit zugrunde gelegt, dann kann darüber kein Zweifel aufkommen. Und so ist also das der christliche Monotheismus: der Glaube an den einen geistig-ethisch-persönlichen die Welt lebendig durchwaltenden Gott, der als solcher der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit ist — der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit und also (philosophisch gesprochen): die allein absolute Realität.

Daß das trinitarische Dogma in seinen verschiedenen Fassungen den Versuch darstellt, diesen christlichen Gottesbegriff mit seinen drei ihm wesentlichen Momenten spekulativ zu begründen und auszudeuten: θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ — θεὸς λόγος — θεὸς πνεῦμα, darauf will ich hier nur nebenbei hinweisen. Im Einzelnen kann ich hier darauf nicht eingehen, es ist das auch für unsern Zweck nicht nötig.

Die Frage, die uns weiterhin zu beschäftigen hat, ist vielmehr die: Wie verhält sich nun dieser christliche Monotheismus zum Monismus? Denn das ist ja das große Schlagwort, das heute so vielen die Lösung aller Welträtsel bedeutet und das dem Christentum für immer den Bankerott bereiten soll.

Aber was ist Monismus? Das ist bei der außerordentlichen Mannigfaltigkeit monistischer Standpunkte nicht ganz leicht zu sagen. Sicher ist zunächst nur so viel, daß der Wunsch

nach einer einheitlichen Gesamtweltanschauung das einzige Einheitsband ist, das die sonst sehr verschiedenartigen Denkweisen, die sich heute als monistisch bezeichnen, verbindet. Man hat kürzlich mit Recht darauf hingewiesen, daß die sogenannten Monisten fast durchweg mit einem doppelten Sprachgebrauch arbeiten: daß sie der zunächst in den Vordergrund gestellten Forderung der Einheitlichkeit der Weltanschauung dann den Begriff der numerischen Einzigkeit oder Identität der Weltprinzipien unterschieben. Das Erstere sei bei Licht besehen eine selbstverständliche, für alle Weltanschauungsversuche in gleicher Weise gültige Forderung, das Andere dagegen ein höchst problematisches Unternehmen [1]. Das ist ganz richtig. Aber man sollte auch die Aufmerksamkeit ausdrücklich auf jenes eigentlich Selbstverständliche lenken. Es ist eben dies zunächst das Charakteristische an der ganzen heutigen monistischen Bewegung: das Streben nach einer einheitlichen Weltanschauung. Das bedeutet die Abwendung von dem Standpunkt des reinen Positivismus und Empirismus — diese Begriffe nicht bloß im Sinne einer philosophischen Doktrin genommen, sondern im allgemeinen Sinne einer Weltanschauung und Lebenshaltung. Denn da erscheint konsequenter Weise schließlich das Universum lediglich als ein wirrer Haufe willkürlicher und sinnloser Einzelfakta. Die Abwendung von einem solchen Standpunkt der Weltbetrachtung und Lebenshaltung werden wir als Vertreter der christlichen Religion jedenfalls mit Freuden begrüßen müssen; denn darin kommt immerhin eine Annäherung an unsere Gesamtdenkweise zum Ausdruck.

Auch die christliche Weltanschauung ist ja tatsächlich in ihrer Art ganz und gar eine monistische. Und zwar ist sie das nicht nur in dem logischen Sinne einer logisch einheitlichen, also einer trotz aller Paralogismen und Paradoxien, die sie für den Standpunkt des natürlichen Menschen zunächst mit sich bringt, letztlich doch in sich selbst zusammenstimmenden. Sondern sie ist ja eine monistische auch in dem spezielleren Sinne, daß die gesamte

1) Friedrich Traub im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift S. 159.

Wirklichkeit auf eine letzte Einheit zurückgeführt und aus dieser heraus verstanden wird. Denn eine solche Weltanschauung hat doch der christliche Gottesglaube zu seiner notwendigen Konsequenz, ja er schließt sie geradezu in sich. Von Gott her, durch Gottes Vermittlung und zu ihm hin sind alle Dinge. So ist der christliche Gottesglaube dreifach monistisch. Er ist überzeugt, daß alles Sein auf einen letzten einheitlichen Urgrund zurückgeht; er ist weiter überzeugt, daß für alles Sein ebenso ein letztes einheitliches Endziel besteht; und er ist schließlich überzeugt, daß dieser einheitliche Urgrund und dieses einheitliche Endziel zusammenfallen und daß daher Gott, der ebensowohl Urgrund wie Endziel aller Dinge ist, auch die sie stets tragende und lebendig durchwaltende Macht ist. Es ist wirklich, wie Schrempf treffend formuliert hat: ein ätiologischer Monismus verbindet sich hier mit einem teleologischen Monismus zum absoluten Monismus[1]). Wohl ist dieser Sachverhalt im N.T. nur gelegentlich mit begrifflicher Präzision hervorgehoben; er liegt aber tatsächlich überall der übergreifenden religiösen Gesamtbetrachtung desselben als apriorische Voraussetzung zu Grunde, und stellt sich daher für die eindringende Analyse mit unabweisbarer Notwendigkeit heraus — und zwar auch da, wo die dem Zeitbewußtsein entlehnten oder der Veranschaulichung dienenden Vorstellungsformen zunächst in die entgegengesetzte Richtung weisen. Und die gelegentlich sich findenden direkt monistischen Aeußerungen des N.T.s sind die Probe auf die Richtigkeit der Analyse.

Aber so monistisch die christliche Weltanschauung mit ihrem Gottesglauben im letzten Grunde ist, andrerseits ist sie doch dualistisch — nämlich dualistisch im Hinblick auf die Welt der Sinne und des Naturgeschehens. Die christliche Weltanschauung ist selbst monistisch, aber sie ist monistisch auf dualistischer Grundlage, sie setzt den Dualismus der empirischen Wirklichkeit voraus. In dreifacher Stufenfolge der Differenzierung erscheint ihr dieser Dualismus als der Gegensatz des Unorganischen und Organischen, als Gegensatz des Unbewußten und Bewußten, als Gegensatz des ethisch-Indifferenten und des ethisch-Bestimmten.

1) Vgl. a. a. O. S. 195.

Das Interesse der christlichen Weltanschauung geht dabei nicht auf die Herkunft dieser Gegensätze. Daß sie letztlich alle auf den gleichen Urgrund alles Seins zurückgehen, steht ihr ja fest. Sondern ihr Interesse geht allein auf den empirisch gegebenen, den uns empirisch vorliegenden Tatbestand als solchen. Daß dieser empirische Tatbestand jene Gegensätze aufweist, und daß wir die Wirklichkeit nur dann voll verstehen, wenn wir diese Gegensätze als empirische anerkennen, das betont die christliche Weltanschauung. Und zwar legt sie dabei das entscheidende Gewicht vor allem auf den dritten und letzten jener Gegensätze, auf den Unterschied zwischen ethisch indifferenten und ethisch bestimmten oder bestimmbaren Wesen — auf den Unterschied zwischen vorethischem und ethischem Leben. Und innerhalb des letzteren wiederholt sich dann dieser Gegensatz als der des ethisch Bösen und des ethisch Guten. Denn die christliche Religion sieht eben Zweck und Ziel der empirischen Welt in der Herausbildung geistig-ethischen Personlebens, damit dies auf Grund ethischer Selbstbestimmung sich Gottes Liebeswillen hingeben und sich so mehr und mehr zu immer innigerer Lebensgemeinschaft mit Gott durchringen, durcharbeiten könne.

Und so fassen sich für die christliche Religion schließlich alle jene Gegensätze zusammen in dem Dualismus, den der Glaube statuiert zwischen der empirischen Welt und der Welt Gottes, oder kurz gesprochen zwischen Welt und Gott, zwischen Gott und Welt. Aber so bedeutungsvoll auch dieser Gegensatz für das christliche Verständnis der empirischen Wirklichkeit ist, es ist doch kein absoluter Dualismus: er ordnet sich ein und unter dem Monismus des Glaubens an jenen Gott, von dem, durch den und zu dem alle Dinge sind.

Es ist — um nun die Gedankenreihen, die sich uns eben ergaben, zusammenzufassen — es ist ein *Monismus, der nach rückwärts den Dualismus der empirischen Wirklichkeit zur Voraussetzung hat und der zugleich nach vorwärts den Pluralismus einer Vielheit persönlicher Geister, die in die Lebensgemeinschaft mit Gott eingehen, in sich schließt.*

Begründet aber sind beide, jener Dualismus und dieser Pluralismus, in dem ethischen Liebeswillen des geistig-persönlichen Gottes, der nach christlichem Glauben das eigentliche Wesen Gottes in seiner tiefsten Tiefe erfaßt ausmacht. Der so gedachte — weil so erlebte — Gott ist ja keine starre Einheit, sondern hat das reichste und vollste Leben in sich, dessen Entfaltung und Auswirkung die ganze Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit verständlich macht, so sehr sich das auch im Einzelnen unserer Einsicht entzieht.

Das für uns eigentlich Wichtige und Entscheidende ist dies, festzuhalten, daß Gott die allein absolute Realität ist, daß also die gesamte empirische, die naturhaft vorzufindende Wirklichkeit nicht absolute, sondern nur relative Wirklichkeit hat. Ihr wird keineswegs die Wirklichkeit abgesprochen, sie wird auch keineswegs als bloße Scheinwirklichkeit erklärt, aber sie wird beurteilt als relative Wirklichkeit, die ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in der Beziehung auf Gott hat. Denn nach Gottes ethischem Liebeswillen schließt sie in sich oder bringt sie hervor Möglichkeiten, Ansatzpunkte, Keime zu absoluter Wirklichkeit, Keime, die aber nur auf dem Wege ethischen Strebens und ethischen Kampfes ihrem Ziel, das ja selbst ein ethisches ist, entgegenreifen können und die doch, daß sie das können, als reine Gnade des Liebeswillens Gottes empfinden müssen. Aber jene Bedingung, die Bedingung ethischer Selbstentscheidung und steten ethischen Ringens ist eine feste und ausnahmslose, weil in der Natur der Sache begründet. Es ist aber auch die einzige Bedingung, die in Frage kommt. Deshalb ist der Einwand, den Schrempf von hier aus gegen das Christentum erhebt und mit dem er einen klaffenden Selbstwiderspruch im christlichen Gottesglauben und Gottesbegriff aufzeigen will, vollständig hinfällig. Daß der Christ in einem besonderen Verhältnis zu Gott zu stehen meine oder doch ein solches besonderes Verhältnis zu Gott anstrebe, das soll diese „geradezu lächerliche Inkonsequenz" sein, die Schrempf dem Christentum vorwirft. Und deshalb soll der Monismus nicht bloß dieses oder jenes Dogma bedrohen, sondern dem Christentum selbst ans Leben gehen, sofern dieses „in

einem besonderen Verhältnis zu Gott" bestehen will[1]). Aber Schrempf übersieht dabei, daß für dieses besondere Verhältnis, in das geistig-ethische Persönlichkeiten mit dem ethisch-persönlichen Gott treten können und treten sollen, keine anderen als die allgemeingültigen ethischen Bedingungen bestehen, so daß dies Sonderverhältnis in keiner Weise ein willkürlich gesuchtes oder statuiertes ist, genauer gesprochen: normaler Weise ein solches nicht sein soll und nicht sein darf.

Schrempf zieht allerdings an seinem Teil auch die Konsequenz, jedes wirklich ethische Verhalten aus Geschichte und Menschenleben auszuschalten und im Sinne des strengen Spinozismus überall absolute Notwendigkeit zu erblicken[2]). Das ist tatsächlich die unausweichliche Konsequenz jedes streng pantheistischen Monismus und die praktisch wichtigste Differenz zwischen diesem und dem Christentum. Für die Beurteilung aber dieser Differenz ist das ausschlaggebende Moment gerade das genannte, daß jene Konsequenz mit der Leugnung jeder irgendwie wirklichen Willensfreiheit auch alles eigentlich ethische — d. h. auf freier Selbstentscheidung zwischen Gut und Böse beruhende Verhalten ausschließt. Daß dadurch die sittliche Spannkraft jedenfalls für die Dauer gelähmt wird, dürfte im Ernst nicht zu bestreiten sein. Für die Weltanschauung als ganze aber ergibt sich aus dieser Position folgende Alternative. Man kommt entweder zu einer oberflächlichen Denkweise, die die Augen vor dem Uebel und dem Bösen absichtlich schließt, die der Sünde den Schuldcharakter nimmt, die aber auch eben deshalb den Tatbestand der Wirklich-

1) A. a. O. S. 198 ff.

2) A. a. O. S. 203: „wenn man Monist ist, als solcher keinen freien Willen kennt, also überall Notwendigkeit sieht." — Ich sage oben mit Absicht: „im Sinne des strengen Spinozismus". Die Gesamtbetrachtung Spinozas behält etwas Schillerndes; seine Gleichung deus sive natura ist nicht eindeutig. Vgl. meine Bemerkungen in meinem Vortrag „Ernst Haeckel im Kampf gegen die christliche Weltanschauung" 1906, S. 27 ff.; sowie die schönen Ausführungen von Heinrich Scholz in der Christlichen Welt, 1908, Sp. 1091 ff. Zur Sache vgl. auch das Schlußkapitel meines „Christlichen Gottesglaubens", 2. Aufl. 1907, sowie Rudolf Otto, „Naturalistische und religiöse Weltansicht", 2. Aufl. 1909, S. 279 ff.

keit vergewaltigt — vielleicht mit sehr geistreichen historischen oder psychogenetischen Erklärungen, aber den Tatbestand als solchen eben doch vergewaltigt. Oder aber man verfällt rettungslos dem absoluten Pessimismus. Ist alles Schlechte und Böse, was geschieht, an seiner Stelle jedesmal notwendig, dann fällt der Vorwurf zurück auf die Gesamtwirklichkeit, auf das Universum als Ganzes. Denn dann sind ja die betreffenden einzelnen Geschehnisse nur Anzeichen und Symptome für den Charakter des Ganzen. Die Gesamtordnung der Dinge und also die gesamte Wirklichkeit ist dann irgendwie schlecht und böse, verkehrt und unverständig. Und dann hat folglich der Pessimismus — der vollständige und radikale Pessimismus das letzte Wort. Ihm gegenüber erweist sich das Christentum mit seinem gesunden, lebensfrohen und nie verzweifelnden Optimismus als die befriedigendere Weltanschauung, indem es von einem letzten Sinn und Zweck der Welt im Ganzen und des menschlichen Lebens im Besonderen überzeugt ist. Und diese Frage nach Sinn und Zweck der Welt und des menschlichen Lebens ist neben der Beachtung der Erfahrungstatsachen das entscheidende Kriterium im Kampf der Weltanschauungen unter einander.

Werfen wir nun einen Blick auf die wichtigsten Typen des Monismus, die sich heute dem Christentum entgegenstellen.

Dabei will ich hier aber von dem sogenannten Monismus Haeckels, über den ich in letzter Zeit mehrfach gesprochen und geschrieben habe, absehen. Denn erstens ist das kein Monismus, sondern ein Konglomerat verschiedenartigster Bestandteile. Und zweitens kommt wenigstens für die wissenschaftliche Kontroverse dieser Haeckelsche Monismus nur noch in ganz einseitig-naturwissenschaftlichen Kreisen in Betracht. In dem schon erwähnten großen zweibändigen Sammelwerk über den Monismus hat z. B. der Haeckelsche Monismus überhaupt keine Vertretung gefunden. Dagegen zieht sich die Polemik und zwar die prinzielle Polemik gegen denselben wie ein roter Faden fast durch sämtliche Beiträge der verschiedenen Mitarbeiter, und im historischen Teil hat

speziell Wilhelm v. Schneyen eine vorzügliche und vernichtende Kritik an ihm geübt, mit der etwa noch zusammenzunehmen ist, was jüngst Wundt in der „Kultur der Gegenwart" und Theodor Lipps in der „Festschrift" für Kuno Fischer über die mythologische Metaphysik Haeckels gesagt haben. Auch bei dem Kampf zwischen Haeckel und Wasmann will ich hier nicht verweilen. So erfreulich und bedeutsam für den Kirchenhistoriker das teilweise Eingehen des Jesuitenpaters auf die Entwicklungslehre sein muß — wie es andrerseits beschämend ist für weite Kreise unserer eigenen Kirche —, eine wirklich unbefangene kritische Position gewinnt Wasmann nicht. Indem er an bestimmten einzelnen Punkten eine Unterbrechung des genetischen Entwicklungsprozesses im Namen der Religion fordert, erweist er sich als scholastischen Dogmatisten, der weder der Religion noch der Wissenschaft ihr Recht zukommen läßt[1]).

Sehen wir aber von Haeckel ab, so sind es — wie mir scheint — heute vor allem zwei Gesamtbetrachtungen, die wir zu berücksichtigen haben. Das sind die beiden Formen des pantheistischen Monismus: der parallelistische Monismus und der Monismus des Unbewußten.

Der parallelistische Monismus steht nicht in einer grundsätzlichen Gegnerschaft zum Christentum; teilweis steht er zu diesem sogar sehr freundlich — und zwar nicht nur äußerlich freundlich, sondern durchaus in einer weitgehenden inneren Gesinnungsgemeinschaft. Das gilt gerade von den bekanntesten Vertretern desselben, Theodor Fechner und dem uns kürzlich leider auch entrissenen Friedrich Paulsen. Aber doch hat dieser parallelistische Monismus eine geheime Tendenz in sich, die — wenn gerade sie betont und durchgeführt wird — sich gegen den spezifisch christlichen Gottesglauben richten muß, indem sie dazu führt, das eigentliche Wesen Gottes nicht in der Linie des persönlich-Geistigen, sondern in der Linie des unpersönlich-Geistigen zu sehen. Denn diese Tendenz ergibt sich aus der grundsätzlichen Parallelisierung und also Koordinierung von Materie und Geist,

1) Wasmanns Position habe ich in der Theologischen Rundschau 1908 S. 143 ff. eingehender besprochen.

des Materiellen und des Geistigen. Es soll sich ja um die komplementären Teilbestandteile ein- und desselben Tatbestandes handeln, um ein und dieselbe Wirklichkeit, die das eine Mal von außen, das andere Mal von innen betrachtet werde.

Ja von hier aus stellt sich bei dieser Betrachtung dann sogar die weitere Gefahr heraus, daß Gott — so sehr dies auch im Ansatz bestritten wird — schließlich doch in die Welt, nämlich in die Natur, herabgezogen wird, sofern nämlich die bedingungslose Ueberordnung Gottes über sie und die aktive Selbständigkeit ihr gegenüber verloren geht.

Den christlichen Glauben vermag also diese Betrachtung, so sehr sie sich ihm gelegentlich zu nähern weiß, als ganze schließlich doch nicht zu befriedigen. Nun erweisen sich aber gerade diejenigen Momente dieser Betrachtung, die dies Urteil begründen, als höchst problematischer Natur. Denn zunächst beruht der ganze parallelistische Monismus auf einer einfachen Uebertragung einer bestimmten Theorie über die psychophysischen Zusammenhänge des organischen Lebens ins ontologisch-Metaphysische. Schon der psychophysische Parallelismus ist aber — wenigstens wenn er mehr sein will als bloßes methodologisches Prinzip — eine höchst anfechtbare Theorie, die der Wirklichkeit, nämlich der lebendigen Wirkungskraft des Geistes, zumal des ethischen Geistes, der Materie gegenüber kaum gerecht wird. Und eine solche einzelne Theorie, die der begrifflichen Bearbeitung der empirischen Wirklichkeit dient, ohne weiteres ins ontologisch-Metaphysische zu übertragen, ist prinzipiell unberechtigt.

So kommt es denn, daß der parallelistische Monismus sowohl in erkenntniskritischer, wie in ethischer Beziehung fundamentalen Einwänden ausgesetzt ist. Denn das gilt nun eben von der restlosen Parallelisierung des Geistigen und Materiellen. Weder erkenntniskritisch noch ethisch betrachtet ist diese zulässig. Erkenntniskritisch betrachtet sind das Geistige und Materielle nicht koordinierte Tatbestände; sondern unmittelbar und direkt gegeben ist uns nur das Geistige, nämlich als Bewußtseinsleben, als das uns bewußte Geistesleben. Und ethisch angesehen sind das Geistige und Materielle erst recht nicht koordiniert; alles Ethische

beruht ja auf der Selbständigkeit und Normbestimmtheit des geistig-ethischen Willens der materiellen Natur gegenüber.

So wenig also der parallelistische Monismus das religiöse Bewußtsein wirklich befriedigt, so wenig entspricht er auch den Maßstäben des kritischen Denkens.

Und dies beides gilt ähnlich auch von dem Monismus des Unbewußten. Die Verdienste, die sich sein Begründer Ed. v. Hartmann zumal durch seine letzten Schriften erworben hat, und die sich auch manche seiner Schüler — insonderheit Arthur Drews und Wilhelm v. Schnehen erworben haben (ich denke speziell an ihr entschiedenes Eintreten für das Recht der teleologischen Betrachtung neben der kausalen, weiter aber auch an ihre an sich sehr berechtigten Hinweise auf die Schranken des individuellen Bewußseins) — sollen dadurch in keiner Weise geschmälert werden. Aber ihr Monismus des Unbewußten beruht auf einer einseitigen, ja letztlich phantastischen Konstruktion. Um für das bewußte Geistesleben und für die unbewußte Natur eine übergreifende, beide umschließende Einheit zu erhalten, wird der Begriff des unbewußten Geistes als Schlüssel für das Verständnis der gesamten Wirklichkeit ausgegeben. In diesem unbewußten Geist als dem unbewußten Absoluten sollen jene beiden, Natur und Geist, nun doch identisch sein. Sie sind also allerdings nicht unmittelbar identisch; aber sie sind doch mittelbar — in einem Dritten — identisch[1]). Aber das ist ja offenbar bloße Konstruktion, die nicht einmal zu wirklicher Klarheit zu bringen ist und die, was noch wichtiger ist, fast notwendig zu einer übergreifenden naturhaften Gesamtbetrachtung führt. Die Einzelausführungen der Genannten bestätigen das an den verschiedensten Punkten immer wieder. Es bricht trotz aller Kautelen und Restriktionen immer wieder eine letztlich naturhafte Betrachtung durch, die das „Unbewußte" als „Unterbewußtes" erscheinen läßt; keineswegs (um dies etwaige Mißverständnis ausdrücklich

---

1) Vgl. Arthur Drews, Die verschiedenen Arten des Monismus (in dem genannten Sammelwerk I 1 ff.). Von den zahlreichen sonstigen Arbeiten von Drews kommt namentlich sein Buch „Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes", 1906, in Betracht.

abzuwehren) eine naturalistische Betrachtung, wohl aber eine naturhafte, d. h. eine naturhaft und nicht eine rein und streng ethisch orientierte. Daher unterliegt auch jene Konstruktion in erkenntniskritischer und ethischer Beziehung wieder den vorher schon geltend gemachten Einwänden. Den erkenntniskritischen Gegensatz betont zwar die Hartmannsche Philosophie selbst im Ansatz sehr stark. Aber was nützt das, wenn sich dieser Gegensatz doch wieder in Identität verwandelt? Und vollständig wird übersehen, daß für die Religion der Ur- und Grundgegensatz gar nicht der zwischen Natur und Geist (oder wie mit einer bereits irreführenden Terminologie gerne gesagt wird: der zwischen Sein und Bewußtsein) ist — sondern vielmehr der Gegensatz zwischen dem Menschen, wie er ist, und dem Menschen, wie er sein sollte: der Gegensatz also zwischen dem Sein und dem Sollen, dieser Gegensatz nämlich in Verbindung mit dem Gottesgedanken oder wenigstens dem allgemeinen Gedanken einer jenseitigen, überempirischen Welt.

Daher ist schließlich der Gottesbegriff des unbewußten und unpersönlichen Absoluten religiös minderwertig, und es ist nur aus vollständiger Verwechselung der Religion mit intellektualistischer Spekulation zu erklären, wenn Hartmann und Drews sich zu der kühnen Behauptung versteigen, die Unpersönlichkeit Gottes sei geradezu das vornehmste Postulat des religiösen Bewußtseins. Nur die theistische Ausprägung des Gottesglaubens, nur der lebendige geistig-persönliche Gott befriedigt wirklich das religiöse Bewußtsein und das religiöse Bedürfnis. Zu einem unpersönlichen Absoluten kann man kein persönliches Vertrauensverhältnis gewinnen. Alle Einwendungen, die hiergegen erhoben werden, beruhen immer wieder auf einer Verkennung des eigentlichen Kernes des religiösen Lebens, dessen, was Religion wirklich ist und will. Gewiß, es ist auch ein persönliches Verhältnis zu unpersönlichen Mächten, zu großen Aufgaben und Idealen möglich — aber kein Verhältnis freien und doch absoluten Vertrauens, kein Verhältnis freier und doch völliger Selbsthingabe: also jedenfalls kein solches religiöses Verhältnis, wie es der Stufenhöhe der absolut ethischen Religion allein entspricht.

Von hier aus läßt sich aber weiter auch das noch zeigen, daß selbst vom Standpunkt der bloßen denkenden Reflexion aus gegen jenen Gottesbegriff des unbewußten Absoluten ein gewichtiger Einwand geltend zu machen ist. Denke ich das Wesen Gottes nicht bewußter und persönlicher Art, so ordne ich es damit der höchsten Organisationsstufe, die schon in der Lebensentwicklung der empirischen Welt erreicht wird, unter. Urgrund und Endzweck des Universums würden dann also in einer Existenzform liegen, die schon in der Entwicklung der empirischen Welt selbst überholt werden könnte, ja schon überholt wäre. Dieser innere Selbstwiderspruch im Monismus des Unbewußten — hier ist es wirklich ein solcher — macht sich denn auch bei der näheren Ausgestaltung der Idee des unbewußten Absoluten geltend und führt nun zu mythologischen Vorstellungen — ja direkt zu einer dualistischen Mythologie. Da nämlich das unbewußte Absolute eben als unbewußtes und unpersönliches die innere Lebendigkeit entbehrt, die dem höchsten Prinzip alles Seienden auf jeden Fall zukommen muß, so wird eine innere Zwiespältigkeit des All-Einen konstruiert, indem der unbewußte und auch durch Vernunftgründe nicht bestimmte Allwille und die unbewußte Allvernunft in Spannung zu einander gesetzt werden. Und diese Spannung ist — so wird uns versichert — durchaus als das Zusammen zweier einander feindselig entgegengesetzter Prinzipien zu denken, als ein feindliches Brüderpaar von Attributen in der all-Einen Substanz [1]).

1) In dieser Formulierung bei Wilh. v. Schnehen, a. a. O. I 82 f.: „Wer das in der Erfahrung gegebene Weltbild unbefangen auf sich wirken läßt, der muß zu der Ueberzeugung kommen, daß der in ihm sich ausprägende Gegensatz und Zwiespalt bis in den letzten Grund alles Seins zurückreicht: daß schon hier in dem all-Einen Weltgrunde zwei einander feindselig entgegengesetzte Prinzipien ewig gegeben sind. Und es macht dabei gar keinen Unterschied, ob man jener unruhvollen Welt des endlichen Seins mit allen ihren Mängeln und Widersprüchen einen Anfang und ein Ende zuschreibt oder ob man sie (unbekümmert um den Widerspruch einer „vollendeten Unendlichkeit") als in Raum und Zeit unbegrenzt ansieht: so oder so, immer weist sie auf einen Zwiespalt in ihrem letzten Grunde, auf ein feindliches Brüderpaar von Attributen in der all-Einen

Damit übt dieser Monismus des Unbewußten die schärfste, wenn auch ihm selbst unbewußte Kritik an sich selbst. Wie er gegen Haeckel fortwährend den Vorwurf erhebt, sein Monismus sei in Wahrheit nicht Monismus, sondern Dualismus, so fällt dieser Vorwurf auf ihn selbst zurück: *der Monismus der empirischen Welt nötigt zu einem Dualismus der überempirischen, und damit recht eigentlich zur Myt ologie.*

Die Kritik aber, die der Monismus an dem christlichen Gottesbegriff zu üben sucht, ist hinfällig. Sie erstreckt sich in Wahrheit nur auf *dogmatistische Formulierungen* des christlichen Gottesbegriffs, die den unvermeidlichen Anthropomorphismus der Vorstellungsform zu einem notwendigen Moment des Begriffs selbst machen. Der christliche Gottesglaube als solcher verlangt das aber nicht, wenn auch das Interesse an Veranschaulichung jene Vorstellungsform nicht entbehren kann. Daß Gott — der die Welt lebendig durchwaltende Gott, der als solcher der absolute Herr der gesamten Wirklichkeit ist — ein geistig-ethisch-persönlicher Gott sei, heißt im Sinne des christlichen Glaubens *nicht*, man müsse Gott als absolut gesetzte, verabsolutierte menschliche Persönlichkeit denken. Es heißt vielmehr, man müsse ihn auf Grund des religiösen Erlebens denken als Absolutheit des geistig-ethischen Personlebens überhaupt und also als absolutes Ideal und absolute Norm geistig-ethischen Personlebens überhaupt. Die weitere Ueberzeugung ist aber allerdings in diesem christlichen Glauben zugleich enthalten, der geistig-persönliche Gott sei die allein absolute Realität und der allein absolute Wert. Die empirische Wirklichkeit ist demnach als relative Wirklichkeit zu beurteilen, die aber nach jenes Willen Keime erwachsen läßt, die auf dem Wege geistig-ethischer Selbstbestim-

---

Substanz zurück." — Nun das ist zweifellos *absoluter*, nicht *relativer* Dualismus, wie es auch zweifellos eine naturhafte, nicht eine rein ethische Betrachtung ist. Wenngleich weniger schroff formuliert findet sich dieselbe Position doch auch bei Drews und Hartmann. Sie wurzelt in der Mythologie der Schopenhauerschen Metaphysik.

mung in das absolute Leben und damit in die absolute Realität eingehen können.

Das ist der Gottesglaube der christlichen Religion. Er ist Glaube und soll Glaube bleiben. Er löst keine Wissensfragen und Verstandesrätsel. Aber er wirft doch Licht auch auf die letzten Probleme aller denkenden Reflexion. Auf drei Punkte muß ich noch hinweisen, um die Auseinandersetzung mit dem Monismus zu vervollständigen. Doch sehe ich dabei jetzt von den Verschiedenheiten der monistischen Positionen ab.

Das Freiheitsproblem und das Wunderproblem gewinnen im Rahmen des christlichen Gottesglaubens eine Gestalt, die dem Erfahrungstatbestand gerecht wird, ohne doch der Sache selbst ihre Paradoxie zu nehmen.

Das Freiheitsproblem — „das große Grübelproblem der Menschheit", wie es Windelband einmal nennt — hat seine eigentliche Tiefe weder in der Frage nach der Freiheit des Handelns, noch in der nach der Freiheit des Wählens. Beide eignen zweifellos dem Menschen in bedingter und beschränkter Weise. Die Grundfrage aber ist erst die nach der Freiheit des Wollens selbst; die Frage also, ob der Mensch mit freier Selbständigkeit oder eigner Ursächlichkeit sich betätigen, in den letzten Realitätszusammenhang eingreifen kann. Anders ausgedrückt: ob sein Wollen ein letzter Urbestandteil der Wirklichkeit ist.

Diese Frage kann aber wieder in doppelter Weise bejaht oder verneint werden. Sie kann zunächst bejaht oder verneint werden in Bezug auf das einzelne Wollen, in Bezug auf das empirische Einzelwollen. Das sind die Gegensätze des gewöhnlichen Determinismus und Indeterminismus. Und hier bei der Frage nach dem Einzelwollen ist der Determinismus in weitem Umfange im Recht. Alles Einzelwollen ist eingegliedert in den Zusammenhang des betreffenden Gesamtlebens und seiner Umgebung. Das ist der Determinismus, den auch das Interesse der Pädagogik und Kriminalistik fordert[1]). Aber unterliegt auch die wollende Per-

1) Das letzte Wort kann freilich auch in Bezug auf die einzelnen Willensakte die deterministische Betrachtung nicht sein. Sie ist auch hier

sönlichkeit als ganze ebenso dem Determinismus? Das hat Kant bedingungslos verneint und diesem Standpunkt seine Lehre von der intelligiblen Persönlichkeit und ihrer vollen, absoluten Freiheit entgegengestellt. Diese Lehre führt dann freilich zum Widerspruch mit der kausalen Betrachtung und bei Schopenhauer, der diesen Widerspruch beseitigen will, zur Mythologie. Aber das Wahrheitsmoment dieser Betrachtung kann kein Mensch, der sich nicht zum bloßen Reflexmechanismus erniedrigen will, leugnen. Die Antwort nun der christlichen Religion lautet: Volle Freiheit ist für den Menschen nicht fertiger Besitz, sondern Ziel und Aufgabe, etwas, das er erstreben, erarbeiten soll. Denn volle Freiheit ist für die ethische Betrachtung erst da, wo eine absolut einheitliche Willensrichtung zur dauernden und absoluten Herrschaft gelangt ist. Die absolut einheitliche Willensrichtung absolut ethischer Art ist aber allein der Wille Gottes — d. h. die Willensrichtung, die durch den Willen Gottes und allein durch ihn bestimmt wird. Das aber ist nicht ein fertiger Besitz des Menschen, sondern Ziel und Aufgabe; als Besitz, als Naturausstattung hat der Mensch nur die Veranlagung auf solche Freiheit hin. Absolute Freiheit ist identisch mit der absoluten Gebundenheit an den Willen Gottes. Anders gesprochen: der Mensch ist nicht ein Bestandteil der Urrealität und absoluten Wirklichkeit, aber er hat die Bestimmung, ein solcher zu werden: nämlich als Kind Gottes in die volle Lebensgemeinschaft mit Gott hineinzuwachsen.

Mit dem Freiheitsproblem ist die Wunderfrage innerlichst verknüpft. Denn das ist das eigentliche Grundwunder der Religion, daß der Mensch aus der empirischen in die absolute Wirklichkeit hineinwachsen kann. Das ist die große Paradoxie des religiösen Glaubens, der als solcher daher ganz und gar Wunderglaube ist. Daher kann auch dieser Glaube selbst gar nicht anders als durch ein Wunder zustandekommen, nämlich durch eine

---

nicht erschöpfend, und zwar deshalb nicht, weil die Voraussetzung eines bestimmten Gesamtcharakters nur bedingungsweise gemacht resp. zugegeben werden kann. Es ist immer eine gewisse Abstraktion, mit einem bestimmten Charakter im Sinne eines abgeschlossenen und fertigen Charakters zu rechnen.

Erhebung über die ganze empirische Welt, wie sie Objekt des rationalen Denkens und der wissenschaftlichen Bearbeitung ist. Auf diesen Punkt, daß der Glaube durch das Wunder begründet werde und nur so begründet werden könne, hat Herrmann soeben in seinem Vortrag „der Christ und das Wunder" sehr mit Recht nachdrücklichst den Finger gelegt [1]). Wie hierin, so stimme ich auch sonst seinen Ausführungen fast durchweg bedingungslos zu, zumal darin, daß der Wundergedanke mit dem Gedanken der Natur notwendig in Konflikt gerate, daß aber andrerseits auch nur das erlebte Wunder unmittelbaren religiösen Wert habe, daß es also unerlaubt, weil unchristlich sei, Glauben an bestimmte einzelne überlieferte Wundererzählungen zu fordern.

Aber an *einem* Punkt vermag ich doch Herrmann nicht zuzustimmen. Der Wundergedanke gerät mit dem Gedanken von der Natur notwendig in Konflikt. Unter Natur nämlich versteht Herrmann die begriffliche Bearbeitung der empirischen Wirklichkeit, und er betont, daß diese begriffliche Bearbeitung an den Gedanken des gesetzmäßigen Zusammenhanges gebunden sei. Auch das scheint mir unbestreitbar, und ich würde nur die Terminologie etwas anders wählen als er. Das Wunder ist also allerdings supra et contra naturam, um mit der alten Dogmatik zu sprechen: über die Natur hinaus und in der Richtung gegen sie. Denn ein Wunder ist für uns jedes Ereignis, worin sich uns das Wirken Gottes auf uns selbst enthüllt, jede Erfahrung des Vorsehungswaltens Gottes. Und nun meint Herrmann, es bleibe dem Menschen — auch dem Christen — nichts anderes übrig, als *mit den beiden Betrachtungsweisen abzuwechseln*, deren eine von einer strengen Gesetzmäßigkeit des Naturzusammenhangs, die andere dagegen von der liebevollen Fürsorge Gottes weiß und von der Zuversicht erfüllt ist, daß er uns erhört. Gerade die Notwendigkeit, so zwischen beiden Gedanken abzuwechseln, jetzt dem einen, dann wieder dem andern sich hinzugeben, sei die Quelle höchster Energie im christlichen Leben. Dagegen sei es lediglich Unart der theologischen oder philosophischen Syste-

1) *Wilh. Herrmann*, Offenbarung und Wunder, 1908, S. 28 ff.

matik, beide Gedanken zusammenbringen zu wollen. Hier kann ich Herrmann nicht folgen, wenigstens nicht vollständig, obgleich ich meine, auch hier das Wahrheitsmoment seiner Position zu erkennen und festhalten zu können. Dies sehe ich nämlich darin, daß die Spannung der beiden Gedanken gegen einander allerdings den Lebenskampf bedingen und wachhalten muß, in dem allein der Glaube lebendig bleiben kann. Aber das Abwechseln als solches scheint mir dann doch nicht das letzte Wort sein zu dürfen, am allerwenigsten für die theologische Reflexion. Diese muß, scheint mir, doch den Gedanken des gesetzmäßigen Naturzusammenhangs dem Gedanken vom lebendigen Gott unterordnen, ohne freilich jenem etwas von seiner Klarheit und Schärfe zu nehmen. Das geschieht, scheint mir, dann, wenn der lebendige Gott als die allein absolute Realität, der gesetzmäßige Naturzusammenhang aber als begriffliche Bearbeitung der empirischen Wirklichkeit beurteilt wird, die zwar empirische aber nicht absolute Wirklichkeit sei. So bekämpfe auch ich die These Schleiermachers, die Einordnung eines Geschehnisses in den Naturzusammenhang falle ganz zusammen mit der Zurückführung desselben auf Gott. „Das fromme Selbstbewußtsein", sagt Schleiermacher in § 46 des Christlichen Glaubens, „vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist." Indes das kann in keiner Weise zugegeben werden. Nein, sondern beides ist etwas völlig Verschiedenes. Das Erstere verbleibt im Gebiet des Empirischen und Relativen, das Andere faßt dessen Unterordnung unter Gott ins Auge. Aber richtig ist dann ebendeshalb die andere These Schleiermachers, daß Bedingtheit durch den Naturzusammenhang die Abhängigkeit von Gott nicht ausschließt: „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Tatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde" (a. a. O. § 47).

Und ebendeshalb kann ich auch das Urteil, die Frömmigkeit müsse in jedem Ereignis ein Wunder sehen, nicht so bedingungslos ablehnen wie Herrmann es Stange gegenüber tut[1]). Wenn auch der Glaube nicht einfach in jedem Ereignis ein Wunder sieht — das wäre in der Tat kampflose Zuversicht —, so muß doch alles Geschehen in der Welt so beurteilt werden, daß es gegebenenfalls als Wunder erscheinen kann und soll, daß es unter bestimmten Bedingungen für den Einzelnen zum Wunder werden kann und soll, indem es ihn über die empirische Wirklichkeit hinausweist und ihn den Willen Gottes sehen läßt. Lebendig aber hat sich der Glaube gerade dadurch zu erweisen, daß immer von neuem und von Fall zu Fall die Ueberzeugung erkämpft werden muß, daß die empirische Wirklichkeit keine absolute Realität bedeutet und also Grund und Zweck ihres Daseins nicht in sich selbst hat. Was aber die äußeren als Durchbrechung bestimmter einzelner Naturgesetze gedachten und erzählten Wunder betrifft, so beschränkt sich ihre Bedeutung darauf, die eben genannte Ueberzeugung zu symbolisieren.

Schließlich gewinnen wir von hier aus einen Durchblick in die Tiefen des erkenntniskritischen Problems. Während dem naiven Bewußtsein die sinnlich gegebene Welt der Erfahrung, der empirischen Wirklichkeit, das Allersicherste erscheint, erhebt sich dann der kritische Zweifel. Und dieser Zweifel wird — konsequent durchgeführt — notwendig zum radikalen Zweifel, zum grundsätzlichen Zweifel, zum Zweifel an Allem und Jedem. Die Ueberwindung dieses Zweifels läßt sich nur so anbahnen, daß der umgekehrte Weg eingeschlagen wird, der Weg von innen nach außen: „Du hast sie zerstört die schöne Welt!“ — „Prächtiger

1) A. a. S. 30 ff. — Vgl. Carl Stange, Das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie, 1907. Stange präzisiert seine Auffassung S. 11 in folgenden Sätzen: „Der Glaube an den lebendigen Gott läßt es nicht zu, daß es in der Welt eine Sphäre gibt, die nicht unmittelbar die Anschauung von dem Wirken Gottes zu erwecken imstande ist. Alles Leben findet seine Schranke an dem, was nicht seine eigene Tat ist. Wenn also Gott im vollsten Sinne des Wortes der Lebendige ist, so muß alles Geschehen in der Welt in uns den Eindruck erwecken, daß in ihm Gottes gegenwärtiger Wille sich als wirksam erweist.“

baue sie wieder, in deinem Busen baue sie auf!"

Vollständig zu überwinden ist freilich auch so der Zweifel doch nicht. Die ursprüngliche naive Sicherheit ist nicht wieder zu gewinnen. Es bleibt jetzt, wie es z. B. Dilthey in einer vielgenannten Akademie-Abhandlung ausgedrückt hat, bei einem Glauben an die Existenz der Außenwelt, ja genauer genommen nicht nur an die Existenz der Außenwelt, sondern an alle empirische Existenz überhaupt, die eigene nicht ausgeschlossen, die ja auch von der sogenannten Außenwelt gar nicht restlos zu scheiden ist. Es bleibt jetzt bei einem Glauben, nämlich bei einem Glauben im Sinne eines Meinens, Wähnens, Fürwahrhaltens. Und so bleibt auch alle wissenschaftliche Arbeit in den Schranken eines solchen Fürwahrhaltens und damit im Rahmen des Hypothetischen. Vollständig und bedingungslos läßt sich dieser Zweifel nicht eher heben — das ist für uns das Entscheidende —, als bis der Mensch in der Welt des Absoluten Fuß gefaßt hat und von hier aus auch der empirischen Welt und damit seiner eigenen empirischen Existenz sicher wird. Denn erst so kann der Mensch in beiden Beziehungen zu einem Glauben kommen, das mehr ist als ein bloßes Fürwahrhalten, ja das etwas schlechthin anderes ist als alles Fürwahrhalten, das nämlich Glauben ist im Sinne der Religion, im Sinne des Christentums, im Sinne des Neuen Testaments: Glauben als persönliche Ueberzeugung, Glauben als unmittelbares persönliches Ueberzeugtsein, als ethisch bedingtes und ethisch bestimmtes und daher ethisch verankertes Ueberzeugtsein. Ein ethisch verankertes d. h. aber ein in der tiefsten Tiefe des persönlichen Willenslebens verankertes Ueberzeugtsein.

Von dieser Position aus, die mir mit dem christlichen Glauben gegeben zu sein scheint, muß ich allen Dogmatismus ablehnen, andererseits aber auch allen endgültigen und absoluten Relativismus ablehnen, so sehr ich den empirischen Relativismus schätze und überall durchzuführen entschlossen bin. Im ganzen aber muß ich von hier aus eintreten für die Metaphysik der überempirischen Welt als der Welt der absoluten Realität, nämlich der Welt des lebendigen persönlichen Gottes,

für diese Metaphysik aber als eine Metaphysik des Glaubens und zwar des Glaubens im Sinne der christlichen Religion, der bestimmten, geschichtlich bestimmten christlichen Religion. Und diese Metaphysik ist insofern — aber auch nur insofern — eine monistische, als sie jene überempirische Welt des lebendigen Gottes als die allein absolute Realität und damit auch als den allein absoluten Wert gelten läßt, allem Anderen aber, auch allen anderen sogenannten Kulturgütern (Wissenschaft und Kunst eingeschlossen) nur insoweit Wert zuerkennt, als sie zu jener absoluten Realität in Beziehung stehen und dem Menschen ein persönliches Beziehungsverhältnis zu ihr erschließen helfen. Soweit sie das tun, oder besser: soweit sie so benutzt werden — wie denn das ihre eigentliche Bestimmung ist, Mittel für jenen Zweck zu werden —, kann und soll der Glaube sie als Momente und Stufen der Offenbarung Gottes ansehen und schätzen. Soweit sie aber diesem Zweck entgegentreten, soweit sie gegen ihn ausgenutzt werden, indem sie selbst als irgendwie höchster oder absoluter Wert betrachtet werden, da soll und muß der Glaube sich ihnen entgegenstellen, sie als Sünde, als Satanswerk bekämpfen. Denn ihr eigener letzter Wert hängt nicht von ihnen selbst ab, sondern von ihrer Stellung und ihrem Verhältnis zu der allein absoluten Realität: dem lebendigen persönlichen Gott und seinem heiligen Liebeswillen, wie er uns am deutlichsten aus dem Evangelium von Jesus Christus entgegenleuchtet.

Jakob Friedrich Fries' Religionsphilosophie.

Von

D. Rudolf Otto, Professor in Göttingen.

I.

1. Gesichtspunkt; 2. Aktuelles Interesse der Friesschen Religionsphilosophie: Frage nach einem religiösen Prinzip a priori — nach der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis a priori — nach Transzendenz oder Immanenz; 3. Fries' geschichtliche Stellung: zu Kant — zu Jacobi — zu Schiller — zur Romantik — zu Schleiermacher — zu Leibniz und Aufklärung. — Schüler: De Wette; 4. Werke.

1. Unter den verschiedenen Denkern, die die Periode des deutschen Idealismus hervorgebracht hat, anerkannte man allgemein auch Jakob Friedrich Fries, nannte ihn mit Achtung, aber ging in Darstellungen der Gedankenbewegungen seiner Zeit doch zumeist sehr schnell an ihm vorüber. In der Geschichte der Philosophie verschwand er vor den angeblich größeren, in der Tat erfolgreicheren Denkern seiner Zeit, hinter Fichte und Schelling, und besonders hinter Hegel. In der Geschichte der Religionsphilosophie wies man wohl auf eine gewisse Verwandtschaft zwischen Fries und Schleiermacher hin hinsichtlich der Lehre vom religiösen „Gefühl", hielt diesen hier aber für den originaleren und umfassenderen Geist. In Wahrheit ist Fries in religionskundlicher Hinsicht nicht sowohl durch dasjenige, was ihn mit Schleiermacher verbindet, als durch das, was ihn von ihm trennt, besonders interessant und auch in dem Gemeinsamen ist er ganz

original und bei genauem Hinsehen umfassender, gründlicher und stichhaltiger. Aber nicht auf eine Ehrenrettung Fries', nicht auf eine Vergleichung mit seinen Zeitgenossen soll es im Folgenden ankommen. Ueberhaupt leitet uns viel weniger ein geschichtliches als das Sachinteresse. Indem wir die in unseren Kreisen sich immer mehr verbreitende Ansicht und Einsicht teilen, daß für die religionswissenschaftliche Arbeit nach allem Historismus, Vergleichen, Inducieren, und nach manchen persönlichen Improvisationen und Notgebäuden wieder anzuknüpfen ist an jene große methodische Aufsuchung der rationalen Grundlagen der Religion im menschlichen Geiste, die im Anschluß an die vorbereitenden Versuche der Aufklärung der deutsche Idealismus in mannigfaltiger Form unternahm, leitet uns die Ueberzeugung, daß unter seinen Vertretern und Richtungen Fries und die Friesische Richtung in der Methode am glücklichsten, in den Ergebnissen am zuverlässigsten gewesen und darum als Ansatz- und Ausgangspunkt für unsere eigene Arbeit wichtig ist.

2. An und für sich, und zugleich in Bezug auf Fragen, die grade unter uns die aktuellsten sind, sind die wichtigsten Eigentümlichkeiten der Friesischen Religionsphilosophie vor allem diese:

a) Im Streite der Konfessionen untereinander, im Vergleichen der neu kennen gelernten Religionen mit einander war die Aufklärung teils zu einer relativistischen und skeptischen Haltung gegen Religion überhaupt (Hume, französischer Materialismus), teils aber zu der Ueberzeugung gelangt, daß der Maßstab dessen, was in den geschichtlichen Religionen wahr oder falsch, giltig oder nicht giltig sei, nicht selber in der Geschichte gelegen sein könne. Diese Ueberzeugung war — zu Unrecht — mit einer weitgehenden Geringschätzung des Geschichtlichen überhaupt verbunden gewesen, aber sie selber war eine bedeutsame und nicht wieder preiszugebende Erkenntnis. Wir hätten ja in der Tat gar nicht die Möglichkeit, zwischen größerem oder geringerem Werte der geschichtlichen Bildungen zu unterscheiden, nicht die Fähigkeit, selber einzustimmen, anzuerkennen, Wahrheit und Giltigkeit religiöser oder moralischer Behauptungen einzusehen, ohne den „spiritus sanctus in corde“, ohne ein eigentümliches in uns selber

liegendes Prinzip des Wahren, an dem wir messen, und durch das wir entscheiden. Geschichtlich entstehende Lehren, Ueberzeugungen könnten sich uns so nur wie eine Suggestion aufdrängen, aber nicht mit innerer Ueberführung und wirklicher Einstimmung von uns angenommen werden. Dieses Prinzip in unserem Geist aufzusuchen, ausfindig zu machen und es ans Licht zu stellen ist aber offenbar die erste Aufgabe aller wirklichen religionsphilosophischen Bemühung, ohne die auch die geschichtliche Religionsforschung keine sichere Haltung gewinnen kann. Eine Religionsphilosophie in diesem Sinne ist eine sehr nüchterne Aufgabe, die wenig zu tun hat mit den hochfliegenden und phantasievollen Konstruktionen, Dichterschwüngen und halben oder ganzen mythologischen Träumen, die sonst sich an dieses Wort gehängt haben. Ihr Hauptgeschäft ist, mit Kant zu reden, „Kritik der Vernunft", nämlich Analysierung, Prüfung des menschlichen Geistes, daraufhin, ob und was er wirklich an solchen Prinzipien besitzt. Kant selber hat in seiner Ideenlehre, dieser höchsten und schönsten Errungenschaft seines Denkens, dazu den Grund gelegt. Der deutsche Idealismus hat in verschiedener Weise Kants noch unfertige und mit einigen schweren Fehlern behaftete Arbeit aufgenommen und fortgesetzt. Fries aber hat am sichersten die hier allein gültige kritische Methode bewahrt und gehandhabt und mit ihr das gesuchte Prinzip aufzuweisen versucht. — Wie „aktuell" gerade heute eine solche Leistung ist, leuchtet ein. Wir suchen ja heute wieder von allen Seiten nach dem „religiösen a priori". Supernaturalismus und Historismus versagen, um Maßstab und Prinzip des Wahren in der Religion abzugeben. Religionsgeschichte wächst ins Ungeheure. Aber wie will sie von bloßer Religionen-Beschreibung zu Religions-Wissenschaft gedeihen, wenn sie nichts ist als Religionsgeschichte (— und wäre sie es bis zur „Religionsgeschichte des Handschuhs" inklusive, die uns in Aussicht gestellt ist). Ja wie kann sie auch nur Religionsgeschichte sein, wenn man nicht, wenigstens dunkel, zuvor ein Prinzip in sich hat, nach dem man auch nur den geschichtlichen Stoff auswählt, geschweige gruppiert.

b) Die Arbeit, das „religiöse a priori" — um diesen nicht

sehr glücklichen und mit Mißverständnissen umgebenen Ausdruck noch einmal zu gebrauchen — ausfindig zu machen, wird heute von vielen Seiten aufgenommen. Aber nun führt gerade diese Arbeit zu einer neuen Schwierigkeit, die vielleicht nicht für religionswissenschaftliche Forschung, aber für die lebendige Religion selber verhängnisvoll wäre. Man sucht und stellt bei aller Forschung nach Erkenntnissen a priori diejenigen Begriffe, Ideen, Urteile auf, die in reiner Vernunft, unabhängig von aller Erfahrung, gründen, die die Vernunft rein durch sich selber als ihr unanfechtbarstes, gewissestes Eigentum besitzt. Die Entdeckung dieses „a priori“ überhaupt war das große Geschäft der Kantischen Vernunftkritik. Mit der Aufstellung der apriorischen Erkenntnisse aber hatte Kant nun die gefährliche Behauptung verbunden von ihrer nur subjektiven Giltigkeit und vom „Idealismus“ des durch sie Erkannten. Weil diese Erkenntnisse aus reiner Vernunft entspringen und nicht „von außen“ ihr gegeben werden, so, meint er, haben sie auch keinen Anspruch darauf, abgesehen von unserm Vorstellen zu g e l t e n, haben keinen Anspruch darauf, daß ihnen ein Wirkliches draußen entspreche. Am bekanntesten ist diese von ihm angewandte Schlußweise bei den Beispielen seiner „transzendentalen Aesthetik“, bei dem Raume und der Zeit. Er hatte gezeigt, daß Raum und Zeit Formen a priori sind unserer Sinnlichkeit. Sogleich folgert er daraus, daß sie für das „Ding an sich“ ungiltig seien, nach der Schließweise: „Weil a priori, darum „ideal“, d. h. ungiltig für das Wesen der Dinge selber [1]).“ Man sieht leicht, wohin auf unserem Gebiet hier die Wege führen. Kants Schluß von der Apriorität auf die Idealität hat bis heute nachgewirkt. Und gerade in modernen Religionsphilosophien finden wir einerseits ein bedeutsames und kräftiges Bemühen um das „religiöse a priori“, um die „religiösen Kategorien“, die neben den „Naturkategorien“ von selbständigem Rechte, gleicher Giltigkeit und Wichtigkeit sein sollen, und im Zusammenhange damit

1) Kr. d. r. V. [2] 42: „Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich . . vor . . , denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.“

ein erweitertes Interesse an Religion und Religionsgeschichte. Aber zugleich stellt sich auch die Unmöglichkeit ein, zu diesem „a priori“ die Giltigkeit abgesehen von unserm Vorstellen, das Sein an sich, zu finden. Nun mag es vielleicht für den Naturwissenschaftler gleichgiltig sein, ob die Kategorie, die er bei seinem Forschen anwendet, ob das Gesetz, das er erkennt, nur eine Form der Welt seiner Vorstellungen ist oder ob dem eine Welt der Wirklichkeit entspricht und gehorcht: für den Religiösen aber ist das nicht einerlei. Vielmehr hängt ihm an der Giltigkeit der religiösen Ideen abgesehen von seinem Vorstellen schlechterdings alles.

Hier nun ist der zweite Punkt, wo Fries' Denkarbeit gerade für unsere augenblickliche Lage so unmittelbar aktuell und bedeutend wird. Es ist einer der Ausgangspunkte seines Philosophierens überhaupt, den eigentümlichen verhängnisvollen Grundfehler Kants aufzudecken, der in die Kantische Kritik jenes sonderbare schillernde Zwielicht bringt, unter dem mancher gelitten haben wird, und der für den Fortgang der Kantischen Philosophie so bedeutend geworden ist: den Trugschluß nämlich von der Apriorität einer Erkenntnis auf die Idealität des darin erkannten Gegenstandes. Aus diesem Trugschlusse folgt bei Kant die unsichere Haltung seiner schönen Ideenlehre, die verwirrende Lehre von der „Dialektik des transzendentalen Scheins“, die schiefen und unzulänglichen Versuche, der Ideenlehre durch die „Postulate der praktischen Vernunft“ und den „moralischen Beweis“ eine nachträgliche Haltung zu verleihen, und sozusagen überhaupt jene ganze Sackgasse, in die sich bei ihm die Religionsphilosophie verlaufen mußte und hat. An der großen Verbesserung, die Fries hier an der Kantischen Philosophie angebracht hat, haben wir aber heute wieder das lebhafteste Interesse, denn ohne sie würden wir auch heute wieder zu einer Religionsphilosophie gelangen, die das töten wird, worüber sie philosophieren will.

c) Auch wegen der anderen Fragen, die gerade uns heute wieder mannigfaltig aufregen und verwirren, zu denen nach Pantheismus und Monismus, nach ganzer oder halber Immanenz, hat Fries' Philosophie ein unmittelbar aktuelles Interesse. Sie be-

freit von den Versuchen, durch derlei schwebende und undeutliche Ausdrücke einander fremdartige Vorstellungskreise gegenseitig sich anzugleichen, indem sie kritisch aufweist, zu welchen Begriffen und Ideen Vernunft selber in sich die Grundlage hat, und zu welchen nicht.

3. Ueber den historischen Ort von Fries kurz Folgendes. Er ist ausgesprochen Schüler Kants, nicht im Sinne der ersten primitiven Kantischen Schule, die sich wesentlich nur wiederholend, die Lehren des Meisters gruppierend und etwa erklärend, eng und fest im Bannkreise und auf der Stufe des Meisters hielt, und deren typischer Vertreter etwa Kiesewetter ist, sondern so, daß er, ohne sich von der „genialischen" Wendung der Philosophie durch Fichte, die Romantik und die aus der Romantik geborenen Systeme fortreißen zu lassen, dem allgemeinen Zuge und Geiste jener Zeit vielmehr widerstehend, alle Kraft zunächst setzt an die Vollendung und den Ausbau der Vernunftkritik und der kritischen Methode selber. Die großen Erweiterungen und Verbesserungen, die er hierbei am Kantischen Werke anbringt, begegnen uns weiter unten. Das ihm Eigentümlichste ist hier seine Unternehmung, in seiner „neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunft" (1807, 2. Aufl. 1828) für die von Kant nur aufgefundenen metaphysischen Begriffe, Grundurteile und Ideen die „quaestio iuris" zu stellen und diese zu beantworten durch die „anthropologische" Nachweisung der „unmittelbaren Erkenntnis", aus der sie entspringen.

Es ist gängig, Fries mit Jacobi zusammenzustellen. Und in der Tat liegt eine enge Verwandtschaft zwischen beiden vor. Jacobi führte schon vor Fries den Kampf gegen das, was Fries das „rationalistische Vorurteil" nennt, gegen die angebliche Allmacht und Alleinherrschaft des Beweises. Der Rationalismus wollte nur das als gewisse Wahrheit gelten lassen, was beweisbar sei. Jacobi zeigte, daß um etwas zu beweisen, es vorher der Erkenntnisse bedürfe, aus denen bewiesen werde, daß diese wieder etwa aus vorhergehenden beweislich seien, und so eine Weile fort, aber daß man zuletzt doch einmal damit an ein Ende oder vielmehr an einen Anfang kommen müsse, der in Nichtbe-

weisbarem sondern unmittelbar Gewissem bestehen müsse, weil es sonst zu gar keinen Beweisen kommen könne. Und andererseits erkannte Jacobi schon ziemlich deutlich die Schwäche in der Kantischen Kritik hinsichtlich ihres schwebenden Verhaltens zu den „Dingen an sich", zu dem vom Vorstellen unabhängigen Wirklichen. Beides kehrt bei Fries wieder. Aber die Verwandtschaft ist keine Abhängigkeit. Und in ersterer Hinsicht ist zwischen beiden ein großer Unterschied. Es gelingt Jacobi nicht, philosophierend jenes „Unmittelbare" in der Vernunft aufzuweisen, sondern mit einem Protest gegen Philosophie überhaupt rettet er sich in das, was er „Glaube" und „Offenbarung" nennt und wird turbulent und dogmatisch. Umgekehrt grade Jacobi hat in den späteren Auflagen seiner Werke sich die Ergebnisse der Friesschen Kritik zu nutze gemacht und seinen Anschauungen dadurch festeren philosophischen Halt verliehen. Und manches, was als Jacobis Lehre umgeht, ist bis in die Ausdrücke hinein vielmehr Friesisches Gut. (Vgl. z. B. die ausführlichen Zitate aus Fries' Kritik in Jacobis schöner Schrift „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" [1811. 2. Aufl. 1828] S. 86 nach Fries' Kritik I[1] 339. Auf S. 126 empfiehlt er Fries ausdrücklich als den, der [nebst Bouterweck] „diesen Gegenstand ausführlich erörtert und der Frage auf eine dergestalt vollständige und in Absicht des Ganzen der Philosophie durchaus lehrreiche Weise Genüge getan." — Vgl. S. 133 nach Fries I 199—207. — Vgl. S. 137 über Deduktion und Beweis, S. 138 „objektive Bedeutung der Kategorien". S. 142 nach Fries' Schrift „Ueber die neuesten Lehren von Gott und der Welt." Seitenlanges Zitat aus Fries' Kritik der Vernunft. — S. 146 nach Fries' „Ueber die neuesten Lehren . ." S. 198 und 206. — Besonders aber die ganze durchgehende Terminologie) [1].

1) Nachdem Obiges geschrieben war, stellte mir Herr Dr. L. Nelson, der Herausgeber der Abhandlungen der Friesschen Schule, neue Folge, persönliche schriftliche Aufzeichnungen von Fries aus seinem Leben zur Verfügung. Hier sagt Fries selber gelegentlich über sein Verhältnis zu Jacobi: „In Heidelberg hatte ich ähnlichen Verkehr . . . bis ich mich mit de Wette zusammenfand . . Dazwischen regte mich auch besonders mein Verkehr mit Jacobi an, wie mein Anteil an seinem Streite mit Schelling

Von tiefer Wirkung auf Fries ist sein Mitkantianer Schiller. Aufs engste verwandt ist er ihm in seinem Interesse für die ästhetischen Fragen und in der Weise ihrer Behandlung. Und es ist wahrscheinlich, daß der Jüngere von dem Aelteren hier direkt gelernt hat. Doch sind beide ja gleich sehr abhängig von demselben Meister Kant und seiner Kritik der Urteilskraft. Die objektive Giltigkeit der ästhetischen Erkenntnis hat Fries gegenüber der von Kant behaupteten bloß subjektiven schärfer und methodischer im dritten Teile seiner Kritik aufgewiesen. — Streng scheidet er sich von der Romantik und der romantischen Philosophie. Ihr Bruch und Fehde mit der Aufklärung ist ihm ganz fremd. Wie in Kant selber setzt sich in ihm der klare Geist der Aufklärungszeit und ihre besten Motive fort, vertieft und bereichert durch die „klassische Periode", durch den neuen Humanismus und die literarisch-ästhetische Kultur der Zeit. Seine eigene mathematische Bildung und die strenge Methode der Kantischen Schule scheiden ihn von der Denkrichtung, in der die Kraftgenialität und die Phantasie zum Organ der Philosophie erhoben wurden. Und sehr scharf ist sein Kampf gegen Fichtes „Rhetorik" und Schellings hereinbrechende Mystagogie. Dabei ist er es gerade, der zwar nicht die Phantasie aber das Gefühl zu der ihm zukommenden Stelle in der Philosophie bringt, auch hier ein Fortsetzer dessen, was sich grade in der Aufklärung, besonders bei Rousseau, vorbereitet hatte.

Mit Schleiermacher hat Fries gemein die Herrnhutische Jugendbildung und damit die Kenntnis der Religion von ihrer

---

zeigt. Als ich durch den Briefwechsel seinen strengen Rationalismus endlich verstand, wurde ich sehr gestimmt, ihm überall soweit möglich Recht zu geben, und dadurch habe ich manche Beurteiler veranlaßt, mein Verhältnis zu ihm ganz falsch zu beurteilen. Jacobi wirkte durch seine Romane jugendlich anregend auf mich in gemütlicher Weise. In der Philosophie war ich aber nie sein Schüler, sondern meine Ansichten sind nur aus denen von Kant hervorgegangen, sowie ich diese in der Religionsphilosophie fortzubilden versuchte. Auch meine Ansicht von Wissen, Glauben und Ahndung, sowie meine Lehren vom Gefühl sind von Jacobi ganz unabhängig entwickelt worden. Vielmehr ist Jacobi in seinen letzten Arbeiten über die göttlichen Dinge mir zum Teil gefolgt."

Gefühlsseite. Er zitiert Schleiermacher schon in seinem „Wissen, Glaube und Ahndung" von 1805 [1]), offenbar nach dessen „Reden über die Religion", und ist mit ihm einig in der Wertung des Gefühls für die Religion. Seine eigene Lehre von der „Ahndung" berührt sich eng mit Schleiermachers „Anschauung und Gefühl des Universums". Zwei sonst sehr entgegengesetzte Denker kommen sich hier an diesem Punkte nahe. Abhängigkeit ist aber auf keiner Seite vom Andern vorhanden. Die Quelle der Ahndungslehre bei Fries ist — sofern sie nicht eben die Tatsächlichkeit in seiner eigenen Brust ist — die Kantische Kritik der Urteilskraft. Denn wer hier fein hört und andere zum Teil schon ganz frühe Aussagen Kants mit heranzieht, muß finden, daß diese wichtige Lehre als Begleiterin der Ideenlehre bei ihm schon mit da ist. So kommt es, daß die Ahndungslehre von vornherein bei Fries in fester philosophischer Haltung auftritt. Bei Schleiermacher aber ist sie zunächst vielmehr eine Divination, der von der Methode der „Einfälle" etwas anhaftet, nach der man in romantischen Kreisen philosophierte: und das Machtgebot des Genie ersetzt in den „Reden" oft genug die philosophische und geschichtliche Begründung. Die Weise, wie sich das Universum „anschauen und fühlen lasse" und was das in nüchternern und deutlicheren Ausdrücken bedeute, bleibt in poetischem Halbdunkel. Und als die ursprüngliche Konzeption in der späteren Entwicklung Schleiermachers sich präziser fassen will, da bleibt vom ursprünglichen Reichtum und Ueberschwang nur das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" nach, eine sehr unzulängliche und einseitige Beschreibung des religiösen Gefühls, das Fries viel mannigfaltiger und bestimmter entwickelt. — Der bedeutsamste Unterschied aber zwischen beiden, der, dessen wegen Fries überhaupt grundsätzlich abzurücken ist von der „Gefühlsphilosophie", ist dieser. Bei Schleiermacher gelingt es nur mit Mühe und bleibt es immer etwas Nebensächliches, die Verbindung herzustellen zwischen religiösem Gefühl und religiöser Ueberzeugung, ohne die das andere des Haltes der Grundlage und

1) S. 239: „wollen wir uns mit denjenigen verständigen, welche bisher über Religion philosophiert haben ...."

des Rechtes entbehren müßte. Eine Giltigkeit solcher Ueberzeugung als Erkenntnis wird von Schleiermacher anfänglich geradezu abgelehnt. Sehr zum Nachteil der Religion und im Widerspruch mit ihrem elementarsten Wesen! Die religiöse Ueberzeugung muß wahr sein und ihre Wahrheit auch aufweisen können, d. h. sie muß den Anspruch erheben, Erkenntnis [1]) zu sein. Sonst wird die Religion selber unmöglich und kann sich höchstens halten als freies Träumen empfindsamer Herzen. Hier nun scheidet sich die Friessche Religionsphilosophie am gründlichsten von Schleiermacher. Den ursprünglichen „Glauben", den idealen Ueberzeugungskreis aufzufinden und ihm seine Wahrheit zu sichern, ist von vornherein für Fries die höchste Aufgabe von Philosophie überhaupt, der gegenüber er alle andere Bemühung letztlich als einen „Umschweif" erklärt. Er vertritt damit das Lebensinteresse der Religion selber. — Ganz entsprechend ist der Unterschied von Fries und Schleiermacher in ihrem Urteil über das Verhältnis der Religion zur Moral. Bei Fries ist die Einsicht ebenfalls vorhanden, daß Religion nicht Moral ist und umgekehrt. Auch den falschen Versuch Kants, religiöse Ueberzeugung auf moralische zu gründen und erst von ihr eine nachträgliche und gewaltsame Giltigkeit zu erborgen, ist von ihm völlig verlassen. Aber das enge organische Verhältnis beider, für das die Geschichte der Religion einmütig zeugt, wird von Fries deutlich aufgewiesen, während es von Schleiermachers Grundlagen aus immer nur künstlich herzustellen ist.

Gelegentlich rechnet sich Fries selber einmal unter die „Leibnizianer". Andrerseits spricht er in seiner Geschichte der Philosophie ziemlich gering von Leibniz. Aber daß er zusammen mit der Kantischen Philosophie in die Schule und Geistesrichtung Leibniz' gehört, kann nicht zweifelhaft sein. Nicht sowohl in Bezug auf das große dogmatische System von Leibniz mit prästabilierter Harmonie und Monadenlehre, als in Bezug auf gewisse zugrunde

---

1) Alles Wissen ist Erkenntnis. Aber nicht alle Erkenntnis muß Wissen sein. Wir reden ausdrücklich von „Glaubenserkenntnis". — Diese Unterscheidung zwischen Erkennen überhaupt und Wissen durch Fries ist sehr bedeutsam.

liegende Tendenzen seiner Denkart überhaupt. Vor allem in Leibniz' nouveaux essais bereitet sich die Grundeinsicht und damit die Grundrichtung des gesamten kritischen Philosophierens vor: die nämlich, daß es überhaupt so etwas gibt wie „reine Vernunft" und daß sie durch Selbstbeobachtung zu prüfen ist. Leibniz' Erkenntnis, daß dem Intellekt nichts angeboren sei außer der Intellekt selber, könnte der Leitsatz sein für Fries' neue Kritik der Vernunft. Die große Grundlehre sodann vom transzendentalen Idealismus ist vorbereitet in den bei Leibniz durchbrechenden Grundüberzeugungen, daß Raum und Zeit phänomenaler Natur seien, eine Erkenntnis, die die Lehre von der prästabilierten Harmonie eigentlich durchkreuzt. (Vgl. Leibniz, Entgegnung auf Bayle, Kl. phil. Schriften, Reclamsche Ausg. S. 121: „Ich anerkenne, daß die Zeit, die Ausdehnung, die Bewegung und das Stetige im allgemeinen, in der Weise wie diese Dinge in der Mathematik aufgefaßt werden, nur ideale Dinge sind ... Sogar Hobbes hat den Raum als ein phantasma existentis definiert.") Und Fries' Lehre, daß mit Raum und Zeit das materielle Dasein überhaupt zerrinnt und vor der Idee nur das Reich des Geistes und der Freiheit als ewige Wirklichkeit stehen bleibt, ist das dunkel gefaßte Ziel auch von Leibniz' Denken, so sehr es sich bei ihm auch dogmatisch verholzt und mit falschen Prämissen, Konsequenzen und querliegenden Nebengedanken umgibt. Endlich, die ganze „anthropologische" Grundlage von Fries' Philosophie, seine Lehre von der dunklen Erkenntnis unserer Vernunft und ihrer Wiederbeobachtung in der Reflexion ist nur möglich durch Leibniz' Entdeckung der dunklen, der klaren und der deutlichen Vorstellungen, und des Unterschiedes von Bewußtsein gegen unbewußtes Vorstellen [1]).

1) Selbst die Fehler der Leibnizschen Lehre wiederholen sich hier bei Fries. Schon Leibniz verwechselt Bewußtsein, bewußtes Haben einer Vorstellung, mit dem „inneren Sinn", mit dem Bewußtsein um das Haben einer Vorstellung. Vgl. Prinz. der Nat. u. Gn. a. a. O. 140: „. . das Bewußtsein, oder das auf diesen inneren Zustand (nämlich der Vorstellung der Außendinge) bezügliche Wissen." Diese Verwechselung findet sich bei Fries sehr allgemein wieder und ist in seiner Kritik nicht ohne Folgen. — Fries' Lehre vom Verhältnisse des Geistigen zum Körper-

Als Hegel nach Berlin berufen wurde, war neben ihm Fries mit in Frage gekommen. Vielleicht, wenn die Wahl auf ihn gefallen wäre, hätte es statt der Hegelschen eine Friesische Periode gegeben. Denn Ort, Einfluß und Umstände trugen viel dazu bei, jene Schule zu verbreiten. Vielleicht aber auch doch nicht, denn der Geist der Zeit, die romantische Auswirkung, die Repristination und Reaktion in kirchlichen und politischen Dingen fanden in der Hegelschen Philosophie viele Möglichkeiten, in der Friesischen keine. Eine nicht unbedeutende Friesische Schule hat es auch so gegeben, mit tüchtigen Namen darunter. Uns am bekanntesten pflegt daraus de Wette zu sein. Er war Fries' und Schleiermachers Freund. Und man rechnet ihn wohl als eine Art Verbindungsglied zwischen beiden. Doch ist die Grundlage seiner Religionsphilosophie ganz Friesisch. In seinem schönen, bis heute wertvollen Büchlein „Ueber Religion und Theologie" 1815 (2. Aufl. 1821) kommt sie in populärer Form zum Ausdrucke, in Annäherung und Verbindung mit Schleiermacherschen Gedanken. Und in seinem größeren Werke „Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben" (Berlin 1827) wird sie ihm der Schlüssel zu den mannigfaltigen Erscheinungsformen der Religion in der Geschichte. (In diesem Buche gibt er zugleich ein methodisches Beispiel für die Durchdringung und Befruchtung der geschichtlichen Arbeit mit klaren philosophischen Grundeinsichten vom Wesen der Religion.) Selbständig erweitert hat de Wette die Friesische Lehre durch die Anwendung der „Ahndungslehre" auf das Gebiet der Geschichte. (Ahnung der göttlichen Vorsehung in der Geschichte, zumal in der religiösen.)

Apelt, der Schüler Fries', Professor der Philosophie in Jena († 1859) hat in seinem Buche „Metaphysik" (Leipzig, 1857) sozusagen das Schulbuch der Kantisch-Friesischen Philosophie geschrieben. In seiner methodischen Schärfe, und zugleich in seiner

---

lichen hat mit der Leibniz' deutliche Beziehung darin, daß er die Form des Organismus und die Seele das sich Korrespondierende sein läßt; dasselbe schwebt Leibniz vor bei seiner Lehre von den „plastischen Naturen".

prägnanten Klarheit ist es bewundernswert und in dieser Hinsicht vielleicht überhaupt von keinem Buche der philosophischen Literatur übertroffen. Es enthält die wesentlichen Punkte der Religionslehre mit. Eine eigene kurze leitfadenartige „Religionsphilosophie" von Apelt ist 1860 herausgegeben. — Sehr bemerkenswert ist die Prüfung und Auseinandersetzung mit Schleiermachers gesamter Religionsphilosophie, die von seiten der Friesischen Richtung H. Schmid, Professor der Philosophie in Heidelberg, gegeben hat in seinem „Ueber Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion", 1835.

4. Von Fries' eigenen Werken kommen in Betracht: Wissen, Glaube und Ahndung, 1805[1]). In diesem populärer gehaltenen Buche nimmt Fries die Ergebnisse seiner Forschung vorweg. Sie selber bringt er in seinem dreibändigen Hauptwerke „Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft" von 1807. Sodann im System der „Metaphysik" 1824, und im „Handbuch der praktischen Philosophie" (I Ethik oder die Lehre der Lebensweisheit 1818; II Religionsphilosophie und Aesthetik 1832), und in seinem philosophischen Roman: Julius und Evagoras, oder die Schönheit der Seele, 1822. — Seine logischen und psychologischen Grundlagen hat er gegeben in seinem „System der Logik" II 1819 und in seinem „Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes" 1820. (Vgl. hierzu H. Schmid: „Versuch einer Metaphysik der inneren Natur" 1834, die Fries gewidmet ist und seine psychologische Arbeit fortsetzt.) Von Interesse ist auch Fries' kleine Flugschrift: „Fichtes und Schellings neueste Lehren von Gott und der Welt" 1807 und „Von deutscher Philosophie, Art und Kunst, ein Votum für Jacobi gegen Schelling" 1812. Den historischen Ort des Friesischen Philosophems findet man am besten nach seiner eigenen „Geschichte der Philosophie, dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung" 1837—40 und in Apelts „Epochen der Geschichte der Menschheit" 1845—46, Bd. II. Eine sehr ausführliche Darstellung der Philosophie Fries' (ausgeschlossen Religionsphilosophie) hin hat

1) Neu herausgegeben von Nelson. Göttingen, Vandenh. u. Rupr. 1906. Vgl. die Anzeige und Inhaltsbezeichnung in Chr. W. 1908, Nr. 34.

Elsenhans gegeben in seinem „Kant und Fries" (Gießen 1906). Ueber die ältere und die jüngst wieder entstandene neuere „Friesische Schule" ist in Christliche Welt l. c. kurz berichtet.

II.

Zitate — Charakteristiken und ideengeschichtliche Zusammenhänge: 1. Die religiösen Wahrheiten notwendige Wahrheiten. — Rationalismus; 2. Laienreligion — Deismus; 3. Gefühl gegen Reflexion. — Antirationalismus; 4. Unmittelbarkeit. — Sentiment; 5. Transzendentaler Idealismus.

Was Philosophen in ihren Systemen systematisch, methodisch, subtil, in abstrakten Ausdrücken der Schulsprache und dem Ungeübten schwerer faßlich niederlegen, das pflegen sie vorher und zugleich als persönliche Grundüberzeugung, als Denk- und Geistesrichtung, in Gefühl und in allgemeinerer und loserer Haltung zu besitzen. Es ist oft nützlich, um sie in ihrer abstrakteren Redeweise zu verstehen und ihren methodischen Ausführungen zu folgen, diesen Untergrund, aus dem sich ihre philosophische Arbeit erhebt und gestaltet, in jener schlichteren Form zu kennen und den Philosophen, bevor man ihn die abstrakte und kunstvolle Sprache seiner Wissenschaft reden hört, zunächst sozusagen in seinem Hausdeutsch zu vernehmen. Mit solchen Grundüberzeugungen ist ein Philosoph zugleich immer — da niemand das Denken oder das Geistesleben überhaupt mit sich selber von vorne anfängt — im Zusammenhange der Geistesbewegungen seiner Zeit, und es gibt eine pessimistische Ansicht von der Philosophiegeschichte und den Systemen der Philosophen, die in ihnen nichts sonst als die abstrakter ausgedrückten Meinungen und — Irrtümer des Zeitgeistes sehen will. Aber im Zusammenhange der geistigen Bewegungen und Ideenbildungen seiner Zeit stehen, muß nicht heißen, nur ein Repräsentant zufälliger Zeitmeinungen zu sein. Denn nicht nur Irrtümer, sondern auch die Erkenntnis arbeitet sich in der allgemeinen Ideenbewegung mit voran und allmählich heraus. Und ob das aus dem Geiste der Zeit Aufgenommene wirklich Erkenntnis sei oder nicht, darauf ist die Probe gerade, ob es dem Philosophen gelingt, es wirklich in Philosophie überzuführen oder nur Scheingebäude daraus aufzurichten. — So folgen zu-

nächst eine Reihe von Zitaten, die die Gesamtanschauung und Denkrichtung Fries' allgemeiner ausdrücken. Und hieran schließt sich dann ein kurzer Nachweis der zeitlichen Ideenzusammenhänge, in denen er damit steht.

„Der wahre Glaube, das Vertrauen auf Gott ist in jedem Menschen auf die gleiche Weise gegründet und gewinnt an Kraft nur mit der Liebe, mit der Hebung der sittlichen Willenskraft in der Frömmigkeit und nie durch bloße wissenschaftliche Ausbildung des Verstandes. Keine Wissenschaft schafft dem Menschen eine andere und höhere Gotteserkenntnis als die durch das erste einfache religiöse Gefühl. Keine Wissenschaft begründet uns den Glauben, sondern die ganze wissenschaftliche Aufgabe für die Ausbildung der Religionslehre geht nur darauf, diesen Glauben vor dem Bewußtsein rein für sich hervorzuheben und ihn von alledem zu unterscheiden, womit er leicht verwechselt werden kann, in Irrlehre und Aberglauben verwechselt ist.“ (Handb. der Religionsphil. 32.)

„Die religiösen Ueberzeugungen von dem, was wir nicht schauen und dem wir doch vertrauen, können nicht sinnlichen Berührungen unseres Geistes entsprungen sein. Denn sie sind ein ursprüngliches Eigentum der Vernunft und müssen mit gleicher Wahrheit in jedem menschlichen Geiste leben.“ (Handb. 15.)

„Im gläubigen Vertrauen auf Gott leben mir die höchsten Gefühle der liebenden Achtung, Ehrfurcht und Verehrung.“ (Gesch. d. Phil. II, 450.)

„Der Mittelpunkt unseres Geistes ist ein unendlicher Glaube und eine ewige Liebe. Durch diesen Glauben und diese reine Liebe tritt allein alles Lebendige in die Welt vor unsern Augen. In ihr ist in unserm Innersten der einzige Quell all unseres Lebens. Von hier aus kündigt sich dem gemeinen Verstande im dunkleren Gefühl der Würdigung des Wertes der Tugend, im dunkleren Gefühl des Gefallens am Schönen und Erhabenen und endlich im Gefühle der Hoheit der Religion allein das ewig Bestehende an. Der gemeinste Glaube und die geläutertste Spekulation sind sich hier gleich, wenn es gilt, das Ideal des höchsten Gutes in der Vereinigung der reinsten Liebe und der reinsten Achtung im Gefühle der Anbetung zu fassen. Ebenso bei jedem andern Gegenstande der Religion.“ (Kr. I 386.)

„Und so bleibt endlich die ganze Betrachtung (der mathematisch-physikalischen Weltansicht) nur von physischer Bedeutung. Für den Menschen verliert sie zuletzt gerade um ihrer Größe willen in der

Unermeßlichkeit ihrer Raumweiten und ihrer Zeitläufte alle Bedeutung. Stirb nur und du wirst mit einem Male den ganzen Raum los mitsamt der Zeit. Aber innen im Geiste entfernt sich nicht von dir weder die Schönheit der Blütenflur noch die Liebe in deinem Herzen noch die allumfassende ewige Liebe." (Gesch. d. Phil. II 357.)

„Gemeinhin verstehen diejenigen, welche wohl Religion haben aber eben nicht in eminenterem Sinne religiös sind, unter ihrer Religion nichts anderes als ihr Glaubensbekenntnis über ihr Verhältnis zu Gott und einer andern Welt. Wer sich aber mehr für Religion interessiert, der eigentlich Religiöse, findet mehr in ihr und gleichsam etwas ganz anderes. Es wird mir auch jeder Religiöse zugeben, daß wenn ich gleich nicht die ihm liebsten Ausdrücke gewählt habe, man doch sagen könne: das Gefühl, worin ihm eigentlich die Religiosität besteht, sei die Ahndung des Ewigen im Endlichen." (W. Gl. A. 235 f.)

„(Die religiösen Ueberzeugungen) fußen auf dem allgemeinen Gegensatz des Ewigen und Endlichen. Wenn in der Religionslehre dem endlichen Sein das ewige entgegengesetzt wird, so ist unter der Ewigkeit nicht ein Sein durch alle Zeit zu verstehen, sondern man setzt die Ewigkeit der Zeit selbst entgegen. Das ewige Sein ist ein Sein unabhängig von allen Schranken in Raum und Zeit. Alles Sein in der Zeit ist nur ein endliches Sein, welches wir jetzt allein begreifen können, dem wir aber im Glauben entgegensetzen ein ewiges Sein bei Gott. Es ist dieser Gegensatz derselbe, welchen die Kantischen Philosophen mit dem Unterschied der Erscheinung und des Seins an sich bezeichnen. Das wahre oder ewige Sein ist das Sein an sich; das endliche Sein an sich aber eine Erscheinung jenes ewigen Seins bei Gott. Religiosität besteht nicht bloß aus dem Glauben an das Ewige sondern aus Andacht. Andacht ist die ihr eigentümliche Gemütsstimmung, welche eben durch die Ahnung des Ewigen im Endlichen der Natur erweckt wird. (Durch sie) lebt (der Vernunft) in dem endlichen Sein der Geist des Ewigen. Religiosität wird uns nur darin, daß in der Endlichkeit der Natur um uns her und in dem endlichen eigenen inneren Leben doch für das Gefühl das Ewige geahndet wird, Wärme und Leben des Ewigen unser ganzes endliches Wesen durchdringt — und das ist die Stimmung der Andacht." (W. Gl. A. 237 f.)

In diesen Zitaten spricht sich in allgemein verständlicher Form eine bestimmte religiöse Grundansicht aus, die, mit Fries zugleich von vielen seiner Zeit geteilt, in bestimmten ideengeschichtlichen Zusammenhängen der Zeit steht. Es ist eine Auffassung,

die neben und gegen andere sich in langer Vorbereitung in Deismus und Aufklärung herausgearbeitet und stufenweis gekräftigt, geklärt und vertieft hat. Die wesentlichen Charakteristika sind:

1. Die religiösen und moralischen Ueberzeugungen und Religion und Moral überhaupt können nicht „zufällige Wahrheiten" sein. — Diese Ueberzeugung entwickelt sich vornehmlich auf der rationalistischen Linie der Aufklärung, deren Fortsetzer in dieser Hinsicht Fries ist. Sie macht sich, wie man weiß, in der Aufklärung sehr bald polemisch, und von ihr aus ficht man hernach gegen das, was als Religion allerorten gängig war, gegen die „positive" Religion. Aber in Wahrheit war diese Erkenntnis ursprünglich aus der Religion — ja aus der Schullehre selber — entbunden. In der Lehre vom testimonium spiritus sancti internum lag ja schon, daß der letzte Gültigkeitsgrund der religiösen Wahrheit nicht Autorität, Lehramt, kirchliche Ueberlieferung, Schrift, Wunder, historische Tatsächlichkeit sein konnte, sondern ein eigenes Prinzip im Innern des Menschen. Und von daher gibt sich auch die Selbstverständlichkeit dieser Ueberzeugung. Lessing weist nach, daß auf historischen Tatsachen keine notwendige Wahrheit gründen könne. Aber daß die religiöse Wahrheit eine „notwendige Wahrheit" sein müsse, weist er nicht nach: das ist ihm mit seiner ganzen Zeit selbstverständlich. Und diese Selbstverständlichkeit entspricht ganz dem religiösen Wahrheitsgefühl. Der Gegensatz von historisch-empirischer Wahrheit und notwendiger Wahrheit kommt ja ganz überein mit dem von bloßem Belehrtwerden und von Selbereinsehen (= innerlich überführt werden). Daß aber in der Religion auf das Letztere alles ankommt, ist ihr wirklich „selbstverständlich". — Von Cartesius zu Spinoza, Leibniz, Lessing arbeitet diese Ueberzeugung sich durch. Aber sie ist überhaupt ein Teil jener sehr einheitlichen und übereinstimmenden Grundlage von Gesamtüberzeugung, die der „Aufklärung" trotz Verschiedenheit der Schulen Einheit gibt. Und eigentlich ist sie der Sinn der vergeblichen, aber immer neuen Bemühungen der Zeit um den „ontologischen Gottesbeweis", d. h. um eine Selbstvergewisserung über Gott ohne alle „empirische Beimischung", rein „a priori", rein aus den Mitteln des vernünftigen Geistes selber.

Es steckt als treibendes dahinter das richtige Gefühl, daß die höchsten Ideen des vernünftigen Geistes und ihre Wahrheit in nichts Aeußerem, „Zufälligem" letztlich gründen können — und dürfen.

2. Damit verbunden ist ein zweites Charakteristikum, das wieder in der theologischen Arbeit der Aufklärung, speziell des Deismus, seine lange und stille Vorbereitung hat: die Ueberzeugung nämlich, daß die Religion ihre eigenen Quellen und ein Eigenleben haben muß unabhängig vom künstlichen Schulsystem, von Denkarbeit und Syllogismus, von Spekulation, gelehrter Arbeit, Schulpolemik und Apologetik, von den Schulen der Theologen, von der Gnade des Philosophen und der Mühe des Beweises. Es würde lohnen, diesen Zug im Gesamtbilde der Aufklärung zu verfolgen. Er wurzelt in dem allgemeinen Durchbruche des „Laienchristentumes" am Ausgange des Mittelalters, von dem auch die Reformation getragen wird, das sich in der englischen Independenten-Bewegung fortsetzt und von da in direktem Zusammenhange in Deismus und Aufklärung weitergeht. Man sieht gewöhnlich nur auf die „Rationalisierung", „Intellektualisierung" der Religion durch die Aufklärung. Aber dabei übersieht man, daß ein kräftiger Trieb zu dem, was man so bezeichnet, gerade in dem hier Angegebenen liegt: in dem Drängen, auf das, was einfach, unmittelbar, und „auch dem gemeinen Mann verständlich" ist, im Gegensatz zum Vertheologisierten und Subtil-gelehrten oder Routinierten. Das Buch, von dem die deistische Bewegung ausging, ist der sprechendste Beweis dafür: Lockes „reasonableness of christianity". Das Moment der „Intellektualisierung" der Religion spielt hier überhaupt keine Rolle. „reasonableness" heißt hier gar nicht Vernunftgemäßheit im theoretischen, sondern in einem ganz praktischen Sinne, etwa wie unser „räsonabel". Nicht die „Uebervernünftigkeit", die „Offenbarung" soll bestritten werden, sondern ein einfacher, praktisch brauchbarer Sinn und Wert des Christentumes soll nachgewiesen werden, der dem schlichten Sinne einleuchtend und verständlich ist durch seine Verwendbarkeit. Es wird nachgewiesen als etwas, das „wir sogenannten Laien" brauchen können.

Und seine Summe ist a plain intelligible proposition, sind articles for the labouring and illiterate man .. suited to vulgar capacities, und anwendbar da, where the hand is used to the plough and the spade. Das Buch steht in fühlbarstem Zusammenhange mit dem Gegensatze des englischen Laienchristentumes gegen die Künste und Techniken der Schulgelehrtheit und der Schulsysteme. Und die „reasonableness" des Christentums ist das Schlichte, Einfache, allgemein Zugängliche, Helfende und Verständliche. Schon bei Hobbes[1]), ja bei Spinoza ist der Zug deutlich und in ihrer Polemik mitwirksam. Im Deismus aber setzt er sich fort. Selbst bei Voltaire spielt er seine Rolle. Bei Lessing ist er offenbar und tritt mit religiös-erbaulicher Kraft hervor. Und Rousseau und Kant gehören eng in seinen Zusammenhang. Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", im ersten Abschnitte („Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen") ist das immer klassische Beispiel für die Ueberzeugung, daß die höchsten philosophischen Künste nicht eigentlich neue Werte oder erhabene Einsichten schaffen, sondern nur diejenigen aufweisen können, die im Menschengeiste liegen und auch im „gemeinen Manne" wirksam sind. Und auch Kants religionsphilosophischen Versuche, so künstlich sie sind, machen doch ganz den Anwalt der schlichtesten Laienreligion und ihrer Ueberzeugung. Kants ganzer Versuch geht doch darauf, den religiösen Ueberzeugungen ihre Unmittelbarkeit zu sichern gegenüber den Künsten der Spekulation und dem Umschweif der Gelehrsamkeit.

---

1) Welch seltsames Bild geht immer noch um von diesem „Materialisten" oder „Atheisten"! — Derselbe Zug aufs „Einfache", dem gemeinen Manne entsprechend, in der Religion zeigt sich, nicht ohne Eindrücklichkeit, bei Spinoza, Theol.-pol. Trakt. Kap. XII. Spinoza richtet sich hier gegen die, die in die Religion so viele philosophische Spekulationen eingeführt haben, daß die Kirche eine Akademie, die Religion eine Wissenschaft geworden sei, während die Schrift nur die einfachsten Dinge enthalte, die auch der Einfältige verstehen könne. Die wahre Gotteserkenntnis ist kein göttliches Gebot, sondern eine göttliche Gabe. Und Gott hat von den Menschen keine andere Erkenntnis verlangt als die Erkenntnis seiner Gerechtigkeit und Liebe, eine Erkenntnis, welche nicht zur Wissenschaft, sondern nur zum Gehorsam nötig ist.

Er ist auch hier so gut wie Locke der Anwalt des „gemeinen Mannes". — Unmittelbar hieran schließt Fries mit seiner Arbeit, die in strengem Unterschiede gegen die Theosophien seiner philosophischen Gefährten, nichts zu leisten unternimmt als „die durch das erste einfache religiöse Gefühl" schon gegebene Ueberzeugung zu gründen.

3. Nun hatte man sich, grade in diesem Zusammenhange, und bei den Versuchen ein „verbum abbreviatum ac breve", eine „kurze summa" zu finden, auf knappe, klare Selbstvergewisserungen der religiösen Ueberzeugung gerichtet, und diese dem Vorurteile der Zeit entsprechend, in, wie man meinte, allgemein und leicht einleuchtenden „Beweisen" gesucht. Und eine neue gelehrte Scholastik der „Beweise" hatte sich dann entsponnen, bei der die Religion zu Lehen gehen sollte. Es ist aber nur die Fortsetzung desselben vorgenannten Zuges, wenn jetzt die Unmittelbarkeit des Religiösen sich gegen den Rationalismus überhaupt, das heißt hier gegen die Technik der Beweise, gegen die gelehrte und vermittelte, abgeleitete und reflektierte Art des Geisteslebens überhaupt und der Religion insbesondere kehrt und nach völlig eigenen neuen und direkten Zugängen und Quellen sucht. Jene Selbsthilfe des „Laien" wird jetzt zum Proklamieren der Rechte des „Gefühls" gegenüber der Reflexion. Und Rousseau, Herder, Jacobi sind ihre Verkünder. Die Eigenart der Friesschen Philosophie ist, in diesen Zusammenhang einzutreten mit der Absicht, das, was hier dunkel treibt, zur Klarheit über sich selber zu bringen und, statt in prophetischen Verkündigungen, in philosophischer Klarheit Recht und Schranken der Reflexion abzumessen, Tatsache, Recht, Gültigkeit der nicht reflektierten, im Gefühle lebendigen unmittelbaren Erkenntnis gegenüber dem Rationalismus nachzuweisen.

4. Ganz eng mit 2 und 3 verbunden und ihre Begleiterin ist das Vierte. — In der großen Abrechnung zwischen der „Schwärmerei" und dem kirchlichen „Gnadenmittel", die sich in der Reformation vollzog, hatte Luther „den Geist ans Wort" und Gott an das „Mittel" gebunden. Der Erfolg und Sinn davon war, daß die normale, ja die einzige Beziehung des Frommen auf das

religiöse Objekt bestand im „Glauben", d. h. in der vertrauensvollen Ueberzeugung von ihm, und in den Gefühlen und inneren Antrieben, die solche vertrauensvolle Ueberzeugung wirkt und durch die sie Gemüt und Wille belebt. „Und ist hie das ganze mysterium Christianismi das Wort und der Glaub." Diese Lehre war die maßgebende in der Theologie geworden. Ihre Folge war, daß die „Mystik", d. h. die Annahme oder das Vermögen, das religiöse Objekt selber und selbständig erleben zu können, ausgeschlossen wurde. Das, was man an der Theologie der Aufklärung „Intellektualismus" nennt, ist nun in der Tat nichts als die ganz konsequente Auswirkung hievon, verbunden mit Herabminderung eben dieser Vorstellungsweise von ihrem ursprünglichen Niveau des Sünden- und Vergebungsbewußtseins auf ein allgemeineres. Ganz entsprechend der verbum-fides-Lehre gibt es in der Aufklärungstheologie über Gott und das religiöse Objekt überhaupt einen Inbegriff gewisser Wahrheiten, und diese sind für Mensch und Leben beglückend, „beruhigend" und stärkend. Dieser Wahrheiten zu diesem Zwecke sich vertrauend annehmen: das ist Religion[1]). Das unmittelbare eigene Erleben aber des

1) Zu sagen, wie Schleiermacher in den Reden, daß Religion für die Aufklärung „Metaphysik und Moral" gewesen sei, ist ganz undeutlich. Religion war ihr durchaus auch die Wirkung ihres „Glaubens" in Gemüt und Wille. Das ist ganz „reformatorisch", wenn schon im Sinne jener „Herabminderung". „Sie verleiht uns nämlich ein vollkommenes Vertrauen auf die Güte unseres Herrn und Schöpfers, ein Vertrauen, das eine wahrhafte Ruhe des Geistes erzeugt und zwar nicht wie bei den Stoikern, die sich gewaltsam in Geduld fassen, sondern vermöge einer gegenwärtigen Zufriedenheit, die uns sogar noch ein kommendes Glück sichert." Leibniz, Kleinere phil. Schriften, Die in der Vernunft begründeten Prinzipien der Natur und der Gnade. (Recl. S. 149.) — Uebrigens ist das Schleiermacher selber wohlbekannt. Vgl. die schöne Anerkennung, die er (S. 49 der ersten Auflage) jenen „bescheidenen Büchern zollt, welche vor einiger Zeit in unserem bescheidenen Vaterlande gebräuchlich waren, die unter einem dürftigen Titel wichtige Dinge abhandelten." Er meint die moralischen Wochenschriften und die in ihrem Geiste gehenden populär-religiösen Schriften der deutschen Aufklärung. „Sie kündigen freilich nur Metaphysik und Moral an und gehen gern am Ende in das zurück, was sie angekündigt haben. Aber Euch wird zugemutet, diese Schale zu spalten." Er hat ganz recht, hinter der naiven und unzulänglichen Meta-

religiösen Objektes ist wie dort „Enthusiasmus und Schwarmgeisterei“ so hier „Fanatismus“ und „Ueberschwenglichkeit“.

Das völlig berechtigte dieser beiderseitigen Auffassung lag in der Tatsache, daß es ohne Credo Religion nicht gibt, und daß der das Gemüt und den Willen bestimmende Inhalt des Credo und seine befreiende, tragende und das Gemüts- und Willensleben erneuernde Wirkung die Grundlage und das die Eigenart der besonderen Religion Ausmachende ist. Das Einseitige aber war dabei der nun sich ergebende hermetische Abschluß des unmittelbaren Erlebens gegen das religiöse Objekt selber, im völligen Widerspruche gegen die Erfahrung und Aussage der gesamten Religionsgeschichte. Und während sich gegen die kirchliche Lehre vorher der Widerspruch in mystischen Regungen erhielt, bringt die Aufklärungszeit in „Empfindsamkeit“ und Pietismus dann selber den Rückschlag gegen diesen theologischen wie philosophischen Intellektualismus. Die Ueberzeugung des Pietismus „Du kannst dich fühlbar gnug offenbaren“ und das „empfindsame Herz“, das durch die Gemütsinhalte der Welt „gerührt“ wird, gehen sich parallel und sind Ausdrücke der subjektiver und zarter, auch zärtlicher gewordenen Zeit. Was hier aber auf Parallelen sich vorbereitet, begegnet und schneidet sich in Rousseau, Lavater, Hamann, Herder und Andern mannigfach. In Goethe wird es zum großen Erleben der Natur und zu dem Bekenntnis: „die Geisterwelt ist nicht verschlossen, dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot. Auf, bade, Schüler, unverdrossen die ird'sche Brust im Morgenrot.“ Bei Herder wird es zum Erleben Gottes in der Natur. In der Romantik bricht es tumultuarisch aus. Ueberall bleibt es in Unklarheit über sich selber stecken, schwankend zwischen Mystik und Dichtertraum. Aber der alternde Kant wagt sich in der dritten Kritik daran, diesem schwankenden Stoffe sein philosophisch Festes abzugewinnen. Schiller gründet damit seine Aesthetik und von beiden übernimmt Fries diese

---

physik der physiko-theologischen Beweise dieser „bescheidenen Schriften“ steckt das kräftige religiöse Natur-Gefühl selber, das mit ungeschickten Mitteln sich über sich selber zu verständigen sucht. — Schleiermacher kommt hierin ganz mit Fries überein. Kr. d. V. II 284.

Arbeit in seiner „Ahndungslehre".

5. Endlich: Schon in Luthers Theologie vollzieht sich jener bedeutsame Bruch mit der naiven Vorstellung von dem Verhältnis der übernatürlichen Welt zu der Welt der Sinne, der Erfahrung, der Naturwissenschaft. Die erste Vorstellung setzt Gott, Ewigkeit, Jenseitigkeit, übersinnliche Welt, naiv eigentlich als einen Teil dieser gleichen Welt an, nur als einen unsichtbaren. Und daraus entsteht bis heute alle Gefahr für die Gültigkeit der religiösen Ueberzeugung. Denn bei wachsendem Weltverständnis wächst die sichtbare Welt und das natürliche Geschehen immer weiter, nimmt Platz nach Platz ein, wird immer selbstgenügsamer, bis das Unsichtbare sich flüchten muß in die Ritzen und Fugen des Natürlichen. Schon bei Luther aber ist die Anschauung vorbereitet, die dann lange Zeit von der Theologie der Aufklärung fortgesetzt wird, und die den ersten möglichen Gegensatz gegen die naive Vorstellung bildet und so eine Vorstufe wird zu einer sicheren besseren Lösung. Luther bindet nicht nur den Geist ans Wort, sondern es ist ihm überhaupt Lieblingsvorstellung, daß Gott „durch das Mittel" wirke, d. h. daß das ganze System der „zweiten Ursachen" nichts anderes ist, als gleichsam die Form des allmächtigen göttlichen Wirkens selber, und daß man Gottes Wirken grade in den Mittelursachen suchen soll[1]). Am kräftigsten faßt sich diese Anschauung zusammen in jenen unbeholfenen philosophischen Versuchen in „de servo arbitrio", wo er spiritus und omnipotentia dei mit der Naturkausalität in eins setzt. Gerade so verfährt nun zunächst die Theologie der Aufklärung, um zu einem Ausgleich zu kommen zwischen Gottesglaube und dem neuen naturgesetzlichen Verständnisse der Welt, nachdem mit dem Schwinden der alten halb supranaturalen Aristotelischen Naturansicht und der alten Ptolemäischen Weltansicht die Notwendigkeit eines Ausgleiches viel fühlbarer geworden war. (Hierbei zeigt sich wieder jenes weitgreifende Gemeinsame in der Aufklärungs-Weltanschauung trotz

1) Der „Geist" selber ist ihm eigentlich nichts andres als die „psychologische" „natürliche" Wirkung von „Wort". Vgl. Otto, Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther, 1898.

Trennung der Schulen und Länder.) Hervorgehend aus dem gleichen wesentlich apologetischen Bedürfnisse finden wir die Ueberzeugung, daß das natürliche Sein und das Geschehen unter dem Naturgesetze nichts anderes sei als das göttliche Wirken selber, ganz gleichermaßen bei Männern, die sich übrigens befehden und auszuschließen meinen. Garnicht nur und erst bei den Panentheisten der Cartesischen Schule, den Geulinx und Malebranche, sondern ganz rein und ausdrücklich schon bei Hobbes findet sich diese Ueberzeugung, daß Natur selber nichts anderes sei, als die Form der göttlichen Allwirksamkeit. (Vgl. den ersten Satz seines Leviathan: Naturam, id est illam, qua mundum Deus condidit et gubernat, divinam artem ...) Ebenso deutlich bei Spinoza in seinem Theologisch-politischen Traktate. Seine Urteile über die zweiten Ursachen, über Gottes Walten durch die Mittelursachen, über Gottes Allwirken in der Form der Natur gehen in nichts über de servo abitrio hinaus[1]). Auch ist die ursprünglich religiöse, im Grunde apologetische Tendenz dieser Vorstellung im Traktat noch sehr deutlich und zugleich ist deutlich, daß jene seltsame und hölzerne Konstruktion, die Spinoza hernach in der Ethik zieht (und der überraschender Weise selbst Theologen noch Geschmack abgewinnen können) hier eine ihrer hauptsächlichsten Wurzeln hat. Ganz unverändert gleich findet sich der Gedanke dann wieder bei Leibniz. In seiner Auseinandersetzung mit Clarke und Newton arbeitet er ihn durch. Und seine Lehre von der creatio continua ist der konsequente Ausdruck dafür. Auf der von Hobbes über Locke gehenden Linie finden wir ihn dann bei Berkeley zum Akosmismus entwickelt, an dem eigent-

1) Spinoza, Theol.-pol. Tr. Kap. VI. „Sie (die Vertreter der naiven Ansicht) stellen sich zwei von einander getrennte Mächte vor, die Macht Gottes und die Macht der natürlichen Dinge. Sie wissen aber selber garnicht, was sie unter beiden, ja was sie unter Gott und unter Natur verstehen, sondern stellen sich die Macht Gottes als eine Art Herrschaft irgend einer königlichen Majestät, die Natur als eine Kraft oder einen Anstoß vor... Darum bewundert die Menge die Macht Gottes nicht mehr, als wenn sie sich die Macht der Natur gleichsam von Gott bezwungen denkt." Der Widerlegung dieser ersten Anschauung dient das ganze Kapitel.

lich schon Luthers Gleichsetzung von omnipotentia und Naturkausalität hätte landen und stranden müssen. In der Popularphilosophie der Aufklärung tritt er dann zurück, ist aber bei Goethe und vor allem bei Herder in seinen Gesprächen über Spinoza wie in seiner Einleitung zu den Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit unter Spinozas und Leibniz' Einfluß wieder höchst lebendig. — Dieser Versuch nun zur Ueberwindung jenes ersten naiven „Dualismus" ist selber noch naiv und gewaltsam und eigentlich, wie man an Luther und an vielen Stellen in Spinozas Traktat sehen kann, nichts weiter als der Ausspruch des schlichten religiösen Urteils selber, das ja ohne weiteres auch im „natürlichen" Verlauf das göttliche Tun und Regieren ansetzt, der hier nur dogmatisch wiederholt wird, ohne daß die Untersuchung und Auflösung des darin liegenden Problems wirklich versucht würde. Aber sehr bald vertieft sich diese Betrachtung und aus ihr wächst allmählich auf, was sich im „transzendenten Idealismus" dann vollendet. Das Eine treibt zum Andern weiter, und zwischen Luthers de servo arbitrio[1]) und Kants großer Lehre liegt eine geschlossene Kette der Entwicklung. Statt der simpeln Gleichsetzung fängt die Ueberzeugung an sich durchzuarbeiten, daß Natur und Naturgeschehen und Naturgesetzlichkeit vielmehr nur unzulängliche Erscheinung, ein durch beschränkte Auffassungsweise bedingtes unzulängliches Bild der wahren Dinge sind, der wahren Welt nämlich, die eine Welt frei von Naturgesetz, von Mathematik und Mechanik, eine Welt des Geistes, der Geister, ein „Reich der Gnade", eine Welt Gottes ist. Die große befreiende Lehre vom „transzendentalen Idealismus" bereitet sich vor. Die Motive dazu sind ausgesprochen religiöse. Einsichten in die widersprechende Natur des Raumes, des Unendlichen und des Stetigen, der endlosen Teilbarkeit und der unbegrenzten Ausdehnung wirken dabei mit und regen sich von verschiedenen Seiten her (Baco, Hobbes). Am klarsten vorhanden und ausgesprochen ist solches

1) Wie diese Schrift in der Aufklärung nachwirkt, kann man in Hobbes' Disputation mit dem Bischof Bramhall lesen (the questions concerning liberty, necessity and chance).

bei Leibniz (und zugleich übel ausgeglichen mit seiner Welt der prästabilierten Harmonie und der creatio continua, die ursprünglich gerade auf diese Welt in Raum und Zeit und unter Naturgesetzen zugeschnitten war). Kant ist auch hier der Fortsetzer und Vollender der Aufklärung. Durch seine Antinomienlehre, die aus dem zweiten Momente erwachsen ist, gibt er jener ersteren großen radikalen Entgegensetzung des Ewigen und Zeitlichen, Unendlichen und Endlichen die feste philosophische Haltung und führt den transzendentalen Idealismus, der, aus dem Wahrheitsgefühl entsprungen, bisher nur in phantastischer Form und als dogmatische Hypothese sich aufhielt, als feste philosophische Lehre ein. Und in der Uebernahme und Ausbildung derselben gewinnt Fries das Charakteristische und den eigentlichen Gehalt seiner Religionsphilosophie, indem er der Welt des Wissens die Welt des Glaubens entgegensetzt, den Glauben nachweist als eine im vernünftigen Geiste sicher gründende Form einer höheren Erkenntnis, gegen die das Wissen als nur von Erscheinung gültig sich aufhebt, und indem er das Vermögen aufsucht, der ewigen Welt des Glaubens in der Erscheinungswelt inne zu werden. — Gelingen seine Versuche, so ist damit das größte Problem der Aufklärungstheologie, das ihr durch die neue Wissenschaft der Naturgesetzlichkeit gestellt wurde, gelöst, und die Gedankenbewegung zu Ende gekommen, in deren Zusammenhang Fries hier eintritt[1]).

1) Ein religionsphilosophisch interessantes Werk aus der Fries'schen Schule ist noch der „Mystizismus des Mittelalters“ von dem schon genannten H. Schmid (Jena 1824). Die Fries'sche Philosophie setzt sich allem Mystizismus entschieden entgegen. Dies Buch zeigt aber, daß auch auf ihrem Boden für das Bedeutende und Gehaltvolle dieser eigentümlichen geschichtlichen Erscheinung Verständnis und Billigung möglich ist. Und der Versuch einer „anthropologisch-psychologischen“ Behandlung des Stoffes ist sehr bemerkenswert.

Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik.

Das letzte Jahrzehnt hat uns reichlich mit Beiträgen zur Religionsphilosophie versorgt. Mit den meisten von ihnen steht es so, daß man in ihnen den Ausdruck religiöser Ueberzeugung finden kann. Je mehr wir uns aber daran erfreuen, desto schmerzlicher vermissen wir dabei fast immer eine Philosophie, die uns in unserer Arbeit helfen könnte. Die Religionsphilosophie pflegt mit wenigen rühmlichen Ausnahmen unter dem Schein der Wissenschaft Gedanken zu entwickeln, die uns als religiöse längst bekannt sind. Dadurch werden wir also daran erinnert, daß es eine Religion gibt, die es nicht verträgt, bei ihrem Namen genannt zu werden, weil sie in sich selbst zu haltlos ist, um einfach als Religion auftreten zu können. Die Theologen des Protestantismus sollen dagegen einer Religion angehören und dienen, die sich ins Freie wagt, obgleich sie nicht erst von Andern zu hören braucht, sondern von sich aus weiß, daß ihre Gedanken auf den Glanz der Wissenschaft verzichten müssen. Wollen wir das, so werden wir uns durch die Bemühungen, der Religion den Philosophenmantel umzuhängen, nicht gefördert fühlen. Solche Pracht müssen wir der römischen Kirche überlassen. Was dabei aus der Wissenschaft wird, ist dort sowohl wie bei uns daran sichtbar, daß diese vermeintliche Religion, die die Ansprüche der wissenschaftlichen Erkenntnis erhebt, die Dreistigkeit hat, den Glauben an das Mirakel zu *fordern*, und daneben auch noch sich die „wissenschaftliche Aufgabe" stellt, die Möglichkeit und Wirklichkeit des Mirakels zu beweisen. Aber das Schlimmste ist doch nicht, daß die in die Wissenschaft aufgenommene Religion dort Unheil stiftet, sondern daß sie in diesem Verbande ihre eigene Art und Kraft verliert. Die Religion,

die wir kennen, verzichtet für ihre Erkenntnis auf Ansprüche, die die Wissenschaft erheben muß. Sie verlangt dagegen für die Wissenschaft und die ihr eigentümlichen Erkenntnismittel die volle Bewegungsfreiheit. Sie tut das mit solchem Nachdruck, daß sogar die „Gläubigen", die die Wirklichkeit eines gesetzlosen Geschehens beweisen wollen, nicht genug versichern können, es verstehe sich von selbst, daß die Wissenschaft in ihren Rechten ungekränkt bleiben müsse. Die Religion erwartet von der Wissenschaft nichts anderes als eben Wissenschaft, d. h. den logisch zwingenden Nachweis einer Wirklichkeit, in die der Mensch sich fügen muß.

Damit daß die Religion sich aller unsittlichen Manipulationen enthält, die darauf abzielen, sich vor dieser Wirklichkeit in irgend einem Dickicht zu verstecken, schafft sie sich erst den Raum für ihre Existenz in einem guten Gewissen. Deshalb kann der Religion kein größeres Unrecht geschehen als mit der Vorstellung, sie erwachse aus Furcht und Hoffnung. Sie knüpft allerdings an den Trieb des Menschen, sich selbst zu behaupten, an. Aber sie erwächst nicht aus ihm, sondern sie ist die Macht, die ihn bändigt. Leider hat die von Albrecht Ritschl gebrauchte Formel, daß das religiöse Denken in Werturteilen verlaufe, die Meinung entstehen lassen, daß er die Religion aus dem Selbsterhaltungstriebe des Menschen psychologisch verstehen wollte. Seine Absicht ist das auf jeden Fall nicht gewesen. Wenn ich in meinem Buch „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" (1879 S. 84—91) ebenfalls gesagt habe, daß der religiösen Weltanschauung immer ein Werturteil zu Grunde liege, so habe ich zugleich die Vorstellung abgewiesen, daß die Religion selbst, die sich in einem solchen Urteil über die Welt ausspricht, „aus einem unausweichlichen Bedürfnis des natürlichen Menschen überhaupt geboren" werde (ebenda S. 88) [1]. Ich habe alsdann in der ganzen zweiten Hälfte des genannten Buchs zu beweisen gesucht, daß man die Religion nicht versteht, wenn man übersieht, daß sie selbst ihren Ursprung in der als ein eigenes Erlebnis erfaßten Offenbarung findet. Seit dreißig Jahren habe ich mich um den Nachweis bemüht, wie die Religion allein in dem Erleben dessen, was ihr zur Offenbarung wird, die Wahrheit ihrer Gedanken begründet sieht. Solche Religionsphilo-

1) Die Legende, daß Ritschl den Terminus Werturteil von mir übernommen habe, möchte ich bei dieser Gelegenheit berichtigen. Er folgte darin, wie ich selbst in meinen Anfängen, dem Einfluß H. Lotze's.

sophen, wie Pfleiderer und Boutroux (Science et Religion dans la Philosophic contemporaine 1908 p. 224) machen mir deshalb den Vorwurf: Une telle foi est incapable de prouver qu'elle n'est pas une simple illusion subjective. Ohne einen solchen Beweis, der den Glauben in ein Wissen verwandelt und aus dem Objekt des Glaubens eine Sache macht, meinen Beide einer völligen Haltlosigkeit zu verfallen. Sie haben noch nicht überlegt, ob nicht dieses sich Anklammern an die nachweisbare Wirklichkeit von Sachen, ohne das sie sich die Religion nicht denken können, grade das Gegenteil der Religion sei, die doch meines Wissens in der Natur immer ein Unsichtbares, in den beweisbaren Dingen eine unbeweisbare Macht gefunden hat. Der französische Gelehrte sagt von mir: Une église est, pour lui, un groupe d'hommes unis dans la pensée de rejeter tout credo obligatoire (p. 223). Daß die Kirche eine innige Gemeinschaft von Menschen sein könne, denen durch ein im Wesentlichen gleiches Erlebnis die Wirklichkeit die geheimnisvolle Macht ernster Güte geworden ist, das liegt wohl deshalb nicht in seinem Gesichtskreise, weil er in der katholischen Vorstellung von Religion und Kirche befangen ist. Von Pfleiderer hätte man erwarten können, daß ihn das Verständnis von Schleiermachers „Reden", die auf Boutroux offenbar keinen großen Eindruck gemacht haben, vor der gleichen Enge der Auffassung bewahrte. Aber er geriet ebenso wie der katholische Philosoph in Entsetzen vor unserm „Subjektivismus", weil er ganz richtig merkte, daß es mit der ganzen schönen Religionsphilosophie nichts ist, wenn das heilige Leben der Religion so in seiner Verborgenheit gelassen wird, wie in jenem Buch.

Religion und Wissenschaft werden beide verdorben, wenn die religiöse Zuversicht auf das gewiesen wird, was sich beweisen läßt. In der römischen Kirche beginnt man, sich aus der Verkümmerung herauszusehnen, die unausbleiblich aus diesem wirren Treiben folgt. Sollte es aber deshalb dem Papst bei seinen Modernisten unheimlich werden, so kann er sich damit trösten, daß sich ihm in partibus infidelium ein neue Kirchenprovinz auftut. Unsere Theologen, die durch Anleihen bei alten und neuen Philosophen eine wissenschaftliche Begründung des Glaubens gewinnen wollen, bauen die katholische Kultur im Protestantismus wieder auf.

Bei dieser Rückbildung muß sogar die Naturwissenschaft mithelfen. Ihre Popularisierung wenigstens nimmt gern die Art der

Religion an und nennt sich dann Monismus. So stark ist das Verlangen nach Religion, und so schwach ist die Wissenschaft, die diesen Mißbrauch mit sich treiben läßt. Die Aussichten dieser Bewegung sind um so größer, als die einzigen lebendigen Kräfte, die ihr noch im Wege sind, sich untereinander wenig zu berühren scheinen. Die Religion, die sich dessen bewußt ist, den Menschen in die Wirklichkeit zu stellen, der er mit reinem Herzen angehören kann, pflegt sich vor der wissenschaftlichen Erkenntnis des Wirklichen als vor etwas Fremdem zurückzuziehen. In der Geschichte des Christentums hat sich eine solche Weltflucht der Religion immer neben ihrer Verweltlichung gezeigt. Neben dieser Religion, die ihren Charakter rein erhalten will, erscheint in dem Werke Kants und seiner Fortsetzer eine Wissenschaft, die sich auf das, was der Mensch wissen kann, beschränkt, auf erweisbare Tatsachen und auf allgemeingiltige Zwecke. Aber darin liegt nun auch die einzige sichere Berührung zwischen ihr und der zu selbständigem Leben gekommenen Religion. Sie treffen beide darin zusammen, daß das, was die Religion zu haben meint, für die Wissenschaft nicht existieren kann. Dagegen scheint jede von beiden eine positive Würdigung der andern noch nicht erreicht zu haben.

Es gehört freilich zu den ursprünglichsten und deutlichsten Zügen des Protestantismus, daß er die Würde alles dessen unangetastet sehen will, was dem Menschen wirklich angehört. So will er sich zur Ehe und zum Staat stellen, so auch zur Wissenschaft. Aber wie viel an der Durchführung noch fehlt, zeigt sich in dem Verlangen, die Gedanken der Religion durch eine Religionsphilosophie in die Wissenschaft hinüberzuretten. Denn das schlägt notwendig dazu aus, die Wissenschaft dem Interesse an bestimmten religiösen Gedanken dienstbar zu machen und ihr dadurch die rücksichtslose Forschung nach der Wahrheit zu nehmen, oder sie selbst zu verkrüppeln. Ebenso tritt in der geistigen Haltung Kants sehr stark die Absicht hervor, die Religion positiv zu würdigen und das, was sich an ihr als ein unveräußerlicher Bestandteil unseres Lebens erweisen lasse, zu erfassen. Aber die Art, wie er das unternahm, hat doch bewirkt, daß die Fortsetzer seiner Arbeit von diesem Anfang aus zu einer gründlichen Verkennung der Religion gelangten.

Kants Satz „Moral führt unumgänglich zur Religion“ erinnert daran, wie sehr er mit der in der heiligen Schrift sich aussprechenden Religion innerlich verbunden war. Der Satz könnte geradezu

als eine Umschreibung von Schriftworten verstanden werden. Denn der biblischen Frömmigkeit gehört allerdings die Ueberzeugung an, daß der Mensch in sittlicher Treue Gott finden wird. Aber bei Kant nimmt dann der Gedanke von dem inneren Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit eine Wendung, die von der Religion weit abführt. Der sittliche Wille soll aus sich selbst Gedanken erzeugen, in deren Besitz und Behauptung die Religion bestehe. Er kommt nicht von der Vorstellung los, daß die Religion als ein Allgemeingiltiges sich als ein Erzeugnis der Vernunft erweisen müsse. In der Natur finde sie freilich keine Stätte, wohl aber in der Gestaltung der praktischen Vernunft, in einem Reich der Zwecke, das schließlich nur als ein Reich Gottes gedacht werden könne.

Dieser Ansatz Kants scheint mir konsequent von Hermann Cohen durchgeführt zu sein. Seine „Ethik des reinen Willens" (2. Aufl. 1907) im Verein mit seiner „Logik des reinen Denkens" kann uns Theologen die Wissenschaft repräsentieren, mit der wir uns vor allem auseinanderzusetzen haben. Denn hier treffen wir auf eine Philosophie, die sich darauf beschränkt, die Ansprüche des Allgemeingiltigen zu begründen. Von der strengen Durchführung dieser Aufgabe muß sich am deutlichsten das abheben, was wir in seinem Unterschied von den allgemeingiltigen Erzeugnissen des Denkens darstellen wollen, das Leben der Religion. Aber wir würden uns freilich täuschen, wenn wir diesen Gewinn, den wir von seinem Buche erwarten, bei Cohen selbst voraussetzen wollten. Erfreulich ist bei ihm, wie er die unsichern Versuche Kants, wirkliche Elemente der Religion mit der Wissenschaft zu verknüpfen, beiseite läßt. Vorbildlich ist sodann die unerschrockene Aufrichtigkeit, mit der er die Folgerungen aus dem ebenfalls von Kant ausgesprochenen Gedanken entwickelt, daß die Moral sich erweitere in der Religion, also sie aus sich erzeuge. Cohens Worten ist es oft anzumerken, wie sein Herz an der Religion der Propheten hängt. Aber aus jenem Satz Kants folgert er, daß dann alles in der Religion, was nicht in die sittliche Idee sich auflösen lasse, nicht als bloße Aufgabe verstanden werden könne, kein Recht in ihr haben dürfe. Das alles sei zwar geschichtlich mit ihr verbunden und lasse sie in dem natürlichen Leben der Menschheit Wurzel schlagen. Aber wer verstanden habe, daß Religion Sittlichkeit sein soll, müsse sich eingestehen, daß selbst die Vorstellung des lebendigen Gottes phantastische Naturbeseelung oder Mythus sei. Zur Sittlichkeit, also zur Religion gehöre aller-

dings die Idee der Gottheit, worin das Denken die Bürgschaft für die Zusammenstimmung der Natur und der Sittenwelt ausspricht, oder die als unendliche Aufgabe erfaßte Einheit der Vernunft selbst. Aber der Gott, den die Frommen anrufen, bezeichne nur das Verlangen des Menschen, sich in das Zauberdunkel des Mythus vor dem reinen Licht des Ewigen zu flüchten. Cohen meint zu verstehen, wie solche Erscheinungen in dem Erdengang der Religion auftreten können; aber noch deutlicher meint er zu sehen, daß sie keine Wahrheit haben.

Diese Gedanken hat Cohen besonders lebhaft in seiner kleinen Schrift „Religion und Sittlichkeit" ausgeführt und mit historischen Exkursen über das Christentum verbunden, die wir nicht unbeachtet lassen dürfen. Wie stark ihn die Religion der Propheten berührt, zeigt sich darin, daß er den Vorstellungen, denen er die Wahrheit abspricht, doch einen in der Geschichte unvergänglichen Wert zuerkennen zu müssen meint. Die Religion in der Geschichte, die er doch selbst mitlebt, werde der Urkraft des Mythus immer bedürfen. Aber für die Wissenschaft ist doch das Wichtigste die Folgerichtigkeit, mit der der Nachfolger Kants der einzigen Deutung der Religion, die Kant deutlich und sicher hingestellt hat, nachgeht. Ist die Religion wirklich eine Erweiterung der Sittlichkeit, so darf man auch nichts in ihr suchen, was noch etwas Anderes ausdrückte als das, was der sittliche Wille erzeugen soll. So wäre also die Religion in dem Allgemeingiltigen nachgewiesen. Die Gottesidee wird nicht erst in einer nachfolgenden Spekulation über die Zusammengehörigkeit der beiden reinen Gestaltungen der Vernunft gefunden. Denn diese Zusammengehörigkeit ist ja eine Voraussetzung, die in jedem sittlichen Wollen zutage tritt. In dem Mut eines solchen Wollens liegt immer der Gedanke, daß mit ihm und nicht nur mit dem Genius die Natur in ewigem Bunde steht. Die Wahrheit der sittlichen Aufgabe ist auch die Wahrheit der Gottesidee. Eine bessere Rettung der Religion in die Wissenschaft werden die Religionsphilosophen schwerlich ausfindig machen.

Aber vielleicht wird nun auch deutlich, warum jede solche Rettung der Religion ein vergebliches Unternehmen bleiben muß. Daß das, woran der Fromme glaubt, nicht zu der nachweisbaren Wirklichkeit der Sachen gehören kann, hat die Religion selbst immer deutlich genug gesagt, und für die, die das nicht hören, hat Kant diese Unmöglichkeit bewiesen. Aber daraus folgt doch nun nicht, daß nichts

Anderes Inhalt der Religion sein könne als die sittliche Aufgabe, oder daß sie selbst nichts Anderes sei als sittliches Wollen. Daß in der Tat nichts Anderes übrig bliebe, wenn auch die Religion einfach ein allgemeingiltiges Erzeugnis des Geistes sein sollte, ist freilich zuzugeben. Aber vielleicht läßt sich die Religion nicht als ein solches Erzeugnis vorstellen, weil in ihr ein unübertragbar Individuelles mit dem Allgemeingiltigen verbunden ist. Ueberdies aber hat die Religion niemals zugegeben, daß sie überhaupt nicht Erkenntnis eines Wirklichen sei. Im Gegenteil hat sie immer erklärt, daß sich durch sie dem Menschen die Wirklichkeit öffne, die allein seine Heimat werden könne. Daß der gottlose Mensch arm und heimatlos sei, gehört zu den Elementen der Religion. Will man ihr gerecht werden — und ohne Zweifel hat Cohen den Willen dazu — so muß man geduldiger auf sie hören und nicht allem die Ohren verschließen, was sich weder in der Sprache der Wissenschaft aussprechen läßt, noch in der Sprache der Kunst, was also weder Arbeit an den Dingen und an den eigenen Zwecken noch Spiel sein kann.

Ohne Zweifel kennen wir alle neben jener Arbeit und neben dem freien Spiel der Kunst noch eine andere geistige Betätigung, ohne die wir uns ein menschliches Leben nicht vorstellen können. Einen Menschen, der mit der Arbeit nicht Ernst macht, halten wir für verwahrlost. Eine solche Erscheinung erschreckt uns an dem Vagabunden, ist uns aber erst recht widerlich an Menschen, die ein Leben in Wohlstand mit ästhetischen Genüssen ausfüllen wollen. Denn wir können uns nicht vorstellen, daß ein menschliches Wesen gedeihen kann, wenn es sich nicht zu rechtschaffener Arbeit zwingt. Aber ein Menschenleben, das ganz in Arbeit aufginge, käme uns erst recht unmenschlich vor. Der Arbeiter muß selbst etwas haben von seiner Mühe, sonst wird er im Dienst an Sachen entwürdigt. In beiden Fällen vermissen wir das, was wir doch bei jedem Menschen voraussetzen wollen, die innere Sammlung, in der er die Wirklichkeit, der er unterliegt, zu seinem Besitz macht. Ein Wesen, das diese Wirklichkeit nur erleidet und nicht erlebt, käme für uns als Mensch nicht in Betracht. Wir setzen ein solches Erleben voraus und suchen zu erfassen, wie die Einzelnen von da aus ihre Stellung zu dem Allgemeingiltigen nehmen. Dadurch allein haben wir die Anschauung inhaltvoller Individuen, zu denen in Beziehung zu treten der unerschöpfliche Gehalt unseres eigenen Lebens werden soll. Ein eigenes Leben oder ein Selbst setzen wir bei Andern voraus und gewinnen

damit die Anschauung einer von der Natur unterschiedenen Geschichte. Indem wir aber so aus unserer menschlichen Umgebung ein geschichtliches Leben machen, betätigen wir selbst ein eigenes Leben. Wer Vertrauen zu Menschen faßt, macht sich selbst vertrauenswürdig; wer Andern ein eigenes Leben zutraut, wird darin innerlich lebendig.

Dieses Selbst, für das die Ereignisse unsere Erlebnisse werden, wollen nun Cohen und Natorp überhaupt nicht beachtet wissen. Eine nachweisbare Tatsache ist es freilich nicht. Jeder hat es für sich allein, und wenn wir nur dadurch mit Andern einen menschlichen Verkehr haben, daß wir es einander zutrauen, so wissen wir doch sehr wohl, wie oft das Vertrauen auf die innere Selbständigkeit von Menschen und auf unsere eigene uns täuscht. Daß ein vernünftiges Wollen frei sein will, können wir beweisen, dagegen ist der Versuch des Beweises, daß ein Mensch in irgend einem Moment frei sei, sinnlos. Deshalb wird ohne Zweifel die Freiheit oder das Selbst für den Menschen eine Aufgabe, die er zu keiner Zeit als erfüllt ansehen kann. Aber daraus folgt nicht, daß das Selbst für den Menschen überhaupt nichts Anderes bedeuten kann als eine unendliche Aufgabe. Für die Wissenschaft kann das Wort freilich keine andere Bedeutung haben. In ihrem Bereich oder als eine nachweisbare Tatsache darf man das Selbst nicht aufrichten wollen. Ein Erzeugnis des Denkens als eine durch allgemeingiltige Gedanken festgestellte Tatsache kann das Selbst nicht werden. Aber wenn es deshalb keinem Menschen einfällt, sein Selbst mit logischen Gründen als wirklich erweisen zu wollen, so fällt es ihm noch weniger ein, die Wirklichkeit seines Selbst als etwas Zweifelhaftes anzusehen. Es steht als ein Wirkliches vor ihm, indem die Ereignisse seine Erlebnisse werden. Daß es erkannt werden könnte aus der gesetzmäßigen Verknüpfung mit Anderem ist natürlich ein sinnloser Gedanke: aber daß es erlebt wird, ist die Tatsache, die von dem Standpunkt der Geschichte aus als ihr eigenes Urphänomen angesehen wird.

Das Erleben des Selbst kann weder zur Wissenschaft noch zur Sittlichkeit entwickelt werden. Denn es ist keine Erkenntnis, weder eine theoretische noch eine praktische. Allgemeingültiges ist darin nicht enthalten, wohl aber die Kraft des Individuellen. Von dem Standpunkt des individuellen Lebens aus wird nun aber die Wissenschaft und die Sittlichkeit, wenn sich in ihnen nicht ein lebendiges Selbst betätigt, ebenso beurteilt, wie diese das Selbst beurteilen, das

mit dem Allgemeingültigen nichts zu tun haben will, nämlich als nichtig. Muß sich das Selbst, das in dem rein Subjektiven hängen bleibt und in dem Erfassen des Allgemeingültigen sich nicht betätigen will, eine Illusion nennen lassen, so nennt das in dem Erleben erwachende Selbst eine Wissenschaft und eine Sittlichkeit, in denen sich nicht ein solches Lebendiges auswirkt, seelenlos. Eine Wissenschaft solcher Art ist nichts Anderes als die Vernunft der Natur im Bienenstaat, und eine Sittlichkeit, in der nicht mehr ein Lebendiges steckt, das sich selbst bezwingt, ist Recht geworden. Für die in der Geschichte kämpfende Menschheit ist es eine unhaltbare Auffassung, daß ihr nichts anderes innewohne als die in solchen geistigen Erzeugnissen sich durchsetzende Wahrheit allgemeingültiger Gedanken. Eine Philosophie, die sich auf diese Auffassung zurückzieht, hat insofern zu dieser Beschränkung ein Recht, als das eigene Leben kein wissenschaftlich feststellbares Faktum ist, oder sich nicht objektivieren läßt. Aber der Philosoph, der diese Beschränkung den Menschen auferlegen will, dient ihnen nicht, sondern verwirrt sie. Denn er hindert sie an der nötigsten geistigen Betätigung, an der Selbstbesinnung, die ihre erste Pflicht ist.

Daß ein Mensch sich ehrlich eingestehen muß, er fasse alles, was er sich als Objekt vergegenwärtigt, in die Vorstellung des Selbst, bestreiten Cohen und Natorp nicht. Aber sie meinen, eine solche Subjektivierung der Denkakte, oder ein solches Erleben der Wirklichkeit dürfe immer nur als ein Anfang gelten, der überwunden werden müsse. Von diesem Ansatz [1]) aus arbeite sich das Denken empor zu der reinen Ausgestaltung des Objekts. Das ist natürlich richtig, wenn es sich um die Erfassung des Allgemeingültigen im Erkennen und Wollen handelt. Aber es wird dabei übersehen, daß es sich für den Menschen auch um die Anwendung des Allgemeingültigen auf ein Besonderes handeln kann, das ihm beständig als ein Besonderes gegenwärtig bleibt. Dieser Fall liegt in der Vorstellung eines eigenen Lebens vor. Der Mensch nimmt dieser Vorstellung ihre Wahrheit, er richtet also sich selbst zu Grunde, wenn er sich nicht in der Sittlichkeit die Aufgabe der Freiheit stellt, die nur in dem Hervorbringen der Genossenschaft oder in dem Leben für Andere möglich ist. Bei einem Menschen, der sich nicht in solcher

1) Vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens, 2. Aufl. S. 351, und Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 2. Aufl. S. 117.

Weise das Selbst zur Aufgabe machen will, hat nun auch die Selbstbehauptung, also die Vorstellung eines eigenen Lebens keine Wahrheit. So ist die subjektive Lebendigkeit jedes Menschen an das auf das Allgemeingültige gerichtete Wollen gebunden. Das wollen diese Philosophen nicht nur zugeben, sondern das verfechten sie selbst. Nun ist aber damit die Anwendung des Allgemeingültigen auf diese intimste Angelegenheit des menschlichen Individuums nicht erledigt. Denn wir gestehen uns ja die Tatsache ein, daß, schon bevor uns der Wahrheitswille der Sittlichkeit dazu berechtigte, von einem Selbst zu reden, das unsere Aufgabe ist, die Vorstellung eines eigenen Lebens alle unsere geistigen Erzeugnisse umfaßte, so daß sie unsere Erlebnisse werden konnten. Wir gestehen uns auch ein, daß die Vorstellung eines lebendigen Selbst in uns wirksam bleibt, auch wenn der sittliche Wille sie in den Gedanken einer unendlichen Aufgabe auflöst. Es wäre offenbar die reine Gewalttat, wenn man sagen wollte, daß d i e s e Vorstellung eines Selbst, die vom Standpunkt des geschichtlichen Lebens aus als ursprünglich und unausrottbar angesehen werden muß, den sittlichen Willen nichts weiter angehe. Eine Philosophie, die so urteilen wollte, würde sich selbst aus dem Leben der Geschichte verbannen. Denn sie würde darauf aus sein, daß gerade das in dem irdischen Träger der Geschichte, was am dringendsten der sittlichen Zucht bedarf, zuchtlos gelassen wird.

Der Mensch verwildert, wenn seine Behauptung eines Selbst nur in Wünschen und Befürchtungen aufschäumt. Daß die Religion mit dem so sich auswirkenden Selbst zusammenhange, ist ein grober und verhängnisvoller Irrtum. Wäre der Sinn der Religion mit dieser Deutung getroffen, so wäre die wohlwollende Nachsicht, die man ihr trotzdem widmen will, unsittlich. Denn den Menschen, die alle erzogen werden sollen, hilft dazu keine freundliche Illusion, sondern allein das unbarmherzige Licht der Wahrheit. Die Religion entspringt nun aber im Gegenteil nicht aus der Behauptung des Selbst. Der Weg zu ihr liegt in der Frage nach der Wahrheit dieser Vorstellung, und ihr Anfang liegt in der Antwort auf diese Frage, die jedem seine eigenen Erlebnisse erteilen. Was wir zu tun haben, um die Religion zu verstehen und uns ihr zu nähern, ist gewiß nicht das Sicheinwühlen in das Lebensverlangen des Menschen oder in die Sehnsucht des irdischen Wesens nach einem Jenseits. Wahrhaftige Religion kann sich mächtig regen, wo jenes Verlangen schweigt und wo sich die Vorstellung von einem Jenseits noch nicht hervor-

wagt. Aber ebensowenig hat mit der Religion eine philosophische Spekulation zu schaffen, die die Welträtsel lösen will. Das wird immer nur eine Beschäftigung auserlesener Geister sein können, deren Phantasie stark genug ist, um alle Hindernisse eines solchen Unternehmens ignorieren zu können. Die Religion dagegen will eine ernste Sache aller Menschen sein. Deshalb liegt der Weg zu ihr in der elementarsten Pflicht, ohne deren Erfüllung jeder zwar sonst viel tun, aber wenig sein kann. Wir müssen wahrhaftig sein wollen in dem Bewußtsein eines eigenen Lebens, durch das unsere individuelle Existenz begründet wird. Anstatt einfach dem Triebe der Selbstbehauptung zu folgen, müssen wir ihn in Zucht nehmen durch die Frage, wie wir allein in Wahrheit uns selbst finden und behaupten können. Dazu bedarf es keiner schwierigen Denkoperationen, sondern nur des guten Willens sich aus der Zerstreuung zu sammeln, was freilich dem innerlich zuchtlosen Menschen schwer genug fallen kann. Sobald wir uns ernsthaft die Frage stellen, wie wir allein die Zuversicht eines Lebens in Wahrheit haben können, haben wir auch die Antwort. Wahrheit hat die Vorstellung eines eigenen Lebens nur insoweit, als uns ein Einziges gegenwärtig ist, für das wir leben wollen. Solange wir uns eingestehen müssen, daß unsere Anteilnahme zu verschiedenen Zeiten Verschiedenem gehört, hat das Bewußtsein eines eigenen Lebens keine Wahrheit für uns selbst. Bei diesem Mangel an innerer Geschlossenheit ist uns ohne Weiteres deutlich, daß das Selbst, das wir zu behaupten meinen, nicht vorhanden ist. Dann kommt es also darauf an, daß wir das Eine finden, das uns wirklich ganz in Anspruch nimmt, so daß wir nun in reiner Hingabe die innere Einheit des wahrhaft Lebendigen gewinnen. Das sind Erwägungen, auf die jeder von selbst kommt, dem jemals in der Zerstreuung durch ein Vielerlei die Ruhe und Kraft der Lebenszuversicht verloren ging. Sobald wir aber deshalb anfangen das Eine zu suchen, dem wir uns ganz hingeben können, sind wir auf dem Weg zur Religion.

Wer eingesehen hat, weshalb nur der Monotheismus wirkliche Religion sein kann, wird in dem Suchen nach dem Einen, das die volle Gewalt über die Seele gewinnen möchte, das Verlangen nach Religion erkennen. Aber daß damit die Religion vor uns auftaucht, wird uns auch dadurch bestätigt, daß ein solches Verlangen weder in der Wissenschaft und ihrer Anwendung noch in der Sittlichkeit noch im Kunstgenuß befriedigt werden kann. Es wird dabei nicht

das freie Spiel der Kunst gesucht, sondern nach einer uns bezwingenden Wirklichkeit wird gefragt. Aber es handelt sich auch nicht um ein Wirkliches, das wir Andern nachweisen und den Menschen dienstbar machen können; und ebensowenig um ein Wirkliches, das wir selbst mit Einsetzung unserer Existenz herbeiführen sollen. Das Verlangen des Menschen, der in der Vorstellung seines eigenen Selbst wahrhaftig sein will, geht vielmehr auf die Wirklichkeit, die jeder nur für sich selbst erfassen kann. Es handelt sich also in der Religion allerdings um Erkenntnis, die aber keinem Andern als allgemeingültig aufgezwungen werden kann, sondern in dem Leben des Individuums als sein verborgenster Besitz verbleibt. Die religiöse Erkenntnis in wissenschaftliche überführen zu wollen, ist daher ein seltsamer Mißgriff. Es ist nicht zu verstehen, wie Menschen, die die Religion kennen und die Wissenschaft, darauf verfallen können. Die Besorgnis, daß solche Bemühungen um die Religion, wie die von Ferdinand Jakob Schmidt, viele verwirren möchten, wird nur dadurch gemildert, daß da, wo das Verlangen nach Religion sich regt, das Interesse an einer solchen Spekulation abzusterben pflegt. Das Bedürfnis einer Seele, die dazu erwacht ist, wird nicht durch Beweisführungen Anderer gestillt, sondern durch das, was sie selbst erlebt.

Verständlicher ist der Irrtum Cohens, daß nämlich an der Religion nur das Wahrheit haben könne, was sich in Sittlichkeit auflösen läßt. Denn allerdings ist an der Religion nur das allgemeingültige Erkenntnis, was sich als sittliche Erkenntnis verstehen läßt. Jeder Mensch hat die Pflicht, sich klar zu machen, daß seine Vorstellung eines eigenen Lebens ein Wahn ist, den er abwerfen muß, falls er nicht etwas kennt, dem er sich in freier Hingabe unterworfen weiß. Zu beklagen ist nur, daß Cohen nicht dabei stehen bleibt, diesen Verzicht zu fordern und damit die Religion entschlossen zu negieren. Auch er will die Religion retten, indem er sie in etwas Anderes verwandelt. Dazu kommt er aber, weil in seinem System nur die wissenschaftliche, sittliche und künstlerische Tätigkeit einen Platz findet, nicht aber der Mensch selbst, der eines eigenen Lebens sich bewußt ist und die sittlichen Nöte dieses Bewußtseins trägt. Es ist eine Kulturfrage ersten Ranges, ob die Philosophen einmal zugestehen werden, daß neben der allgemeingültigen Erkenntnis und dem künstlerischen Spiel auch diejenige Erkenntnis ernster Beachtung und sittlicher Anstrengung wert ist, in der sich nichts anderes aus-

spricht als das verborgene Leben der Einzelnen, und die deshalb auf Allgemeingiltigkeit verzichtet, ohne in sich selbst Willkür zu sein.

Das Widerstreben der Philosophen gegen diese Einsicht webt innerhalb der Kulturgeschichte an demselben Netz des Trugs wie die Gewaltsamkeit der Religionsgemeinschaften, die für ihre Gedanken und vermeintlich wissenschaftlich beweisbaren Nachrichten Allgemeingültigkeit beanspruchen. Man darf vielleicht sagen, daß seit der Reformation in der Religion die schon früher vorhandenen Anfänge sich ihrer freien Art, als eines verborgenen aber wahrhaftigen Besitzes der einzelnen Menschen bewußt zu werden, im Wachsen sind. Es ist dann wohl auch zu hoffen, daß nun auch die Philosophen allmählich ihre bisherige Haltung aufgeben werden, die nur als Abwehr kirchlicher Gewaltsamkeit entschuldigt werden kann. Nur wenn die Vertreter der Wissenschaft die innere Freiheit gewinnen, die aus dem individuellen Erleben stammende Erkenntnis als die Kraft der Geschichte zu würdigen, werden die Kirchen den Mut finden, auf die die innere Freiheit der Einzelnen bedrohenden Ansprüche zu verzichten, die bei frommen Menschen als Ausdruck ihrer Angst um Andere beurteilt und entschuldigt werden müssen. Die Wissenschaft muß mit den Kirchen sich in der Erkenntnis einigen, daß die von der Sittlichkeit unterschiedene Religion nicht Naturbeseelung oder Mythus ist, sondern Beseelung des Menschen.

In einer späteren Ausführung hoffe ich, noch Natorps Vorstellung von „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ ausführlich würdigen zu können und vor allem die bei den Philosophen in der Regel vertretene Auffassung des Verhältnisses von Religion und Geschichte, die mir ebenfalls aus dem Gegensatz gegen die einfältige Vorstellung zu entspringen scheint, daß religiöse Ueberzeugung auf historische Beweise gegründet werden müsse und könne.

W. Herrmann.

Thesen und Antithesen.

[Eudämonismus contra Kant. Gedanken über „Kants Ethik von Dr. R. Strecker".]

Soll ich wirklich an heitere Sommerbetrachtungen mit frostigen Wintergedanken herantreten? Der eigenen Neigung, der zu folgen das Büchlein so eifrig auffordert, entspricht dies sicher nicht. Viel lieber möchte man all das Gesunde und Lebensfreudige, zu dem Strecker die Menschen ermuntert, recht frei seine Wirkung tun lassen. Denn viele Gute werden die Klippen, die unter dem glatten Strom der sittlichen Anschauungen des Buches versteckt sind, gar nicht ahnen, und ein sicheres Gefühl wird sie an ihnen vorbei führen. Aber die Anderen? Können nicht viele Schwankende an diesen Klippen und Sandbänken stranden? Werden nicht manche Schlechte die flachen Stellen aussuchen, um sich daselbst gemächlich antreiben zu lassen und den Versandungsprozeß der Ethik zu beschleunigen? Ja die Neigungen! Wer den eigenen wohl trauen könnte, geschweige denen der Anderen? Unsere Neigung erfreut sich an vielen hellen Urteilen und gesunden sittlichen Anschauungen in dem Buch: unsere Pflicht aber ist es, auf die Unsicherheiten in der Gesamtanschauung Streckers für das Individuum und die Gemeinschaft hinzuweisen. Deswegen muß die graue Winterstimmung der Pflichtethik über das Sonnenkind Eudämonismus kommen; es wird schon ein wenig Frühlingswärme auch hinter dem kalten „Du sollst" zu finden sein!

Oder sollte nicht Strecker selbst auch Wärme und Licht schon bei der Pflichtethik gefunden haben? Mit Vergnügen finden wir in dem Buch mancherlei Stimmen anerkennend genannt, denen wir hier in Marburg gern lauschen: Cohen, Natorp, Vorländer, Kinkel; auch ein theologischer Ethiker wie Fuchs

findet Beifall. Und alle diese müssen unter der gewandten Feder Streckers dann dem Eudämonismus dienen? Das ist doch gewiß wunderlich! Seinen Grund hat es aber darin, daß sich bei Strecker idealistische und eudämonistische Anschauungen beständig mischen; ja man kann sagen, er hat nur einige eudämonistische Lieblingsgedanken über die Ethik, die er ihr prinzipiell zugrunde legt und idealistisch erhärtet. Diese eudämonistischen Grundgedanken wollen wir kurz betrachten.

Da ist zunächst der eudämonistische Begriff der Neigung, den Strecker dem idealistischen Pflichtbegriff als Motiv der Ethik entgegensetzt. Der natürlichen Daseinsfreude wie auch dem Freiheitsbewußtsein des Menschen ist der Gehorsam gegen einen inneren Zwang immer peinlich gewesen. Ja viele gehorchen zwar diesem Zwang, sei es aus Einsicht, sei es aus praktischen Gründen, aber sie mögen sich der inneren Gewalt, die über sie in ihrem Gewissen herrscht, nicht gern bewußt werden, geschweige denn, daß sie von Anderen zu dieser Selbstbezwingung angehalten und ermahnt werden wollen. Warum soll man mit dieser Schwäche der Menschen nicht paktieren? Handelt man doch viel leichter, sowie der Zwang in das bequeme Gewand des Gernetuns gehüllt wird, sollte auch ein wenig Selbstbetrug unterlaufen und die einzelne Tat einen anderen Sinn erhalten, — wenn nur der Zweck erreicht wird. Und aller sittlicher Zweck muß doch für den natürlich empfindenden Menschen etwas innerweltlich Praktisches im Auge haben, ein handgreiflicher Nutzen, eine Förderung des Einzelnen oder der Allgemeinheit muß doch dabei herauskommen. Das Handeln unter dem Gesichtspunkt eines Ideals hängt doch einfach in der Luft, ist im Grunde zwecklos. Deswegen muß der Ethik vor allem ein oberster Zweck gegeben sein: der ist das Leben. Die Lebensbetätigung des Einzelnen und der Gemeinschaft in ihrer völligen begrifflichen Unbestimmtheit und Dehnbarkeit, gleich gern bereit sich mit naturalistischem oder idealistischem Inhalt füllen zu lassen: sie ist geeignet, Prinzip und Ziel des sittlichen Handelns der Menschheit zu bilden. Gerade das erscheint ja so erfreulich, daß sich dieser gummiartige Begriff elastisch vom Ausgang bis zum Ende der Ethik hinstrecken läßt und zwischendurch in seine Bedeutungslosigkeit die mannigfaltigsten Inhalte aufnimmt. Das ist doch besser als der kategorische Imperativ, der eigentlich nur hypothetisch ist und dessen Inhalt sich gar so schwer bestimmen läßt; was ist es doch eine Mühe, bis man

innerlich frei sich die Maxime seiner einzelnen Handlung angequält hat! Aber wie sonnig lacht uns draußen das Leben an! „Da nimm mich!" ruft es. Wohlan, laßt uns ihm nachjagen! Darin allein ist alle Weisheit und Sittlichkeit enthalten.

Wie einfach und leicht baut sich solch eine Gedankenfolge auf! Eine schöne Harmonie von Natur und Sittlichkeit beherrscht die ganze Ethik, als Glaubenssatz am Anfang, als leuchtendes Ziel am Ende, und eine erfreuliche Plausibilität erwirbt ihr rasch zahlreiche Freunde, die durch die harte Begriffsarbeit idealistischer Ethiker selten gewonnen werden. Gewiß ist es der Wunsch aller Ethiker, ihre Grundsätze so darzulegen und auszusprechen, daß sie der Erkenntnis der ganzen gebildeten Menschheit zugänglich sind. Damit, daß ihnen diese Allgemeinverständlichkeit nur in Ausnahmen gelingt, ist aber noch nicht ihre Unrichtigkeit, ihre Unpraktischkeit nachgewiesen: das wäre der schwerste Fehler, der einer Ethik vorgeworfen werden könnte. Vielmehr liegt es an der Schwierigkeit der Grundlegung einer allgemeingültigen Ethik in unserer über sittliche Anschauungen theoretisch wie praktisch so völlig unklaren und vielspältigen Zeit, daß gerade die ernstesten Denker ihre Geistesarbeit in einer schwierigen, der Wissenschaft möglichst unangreifbaren Form vortragen müssen. Umgekehrt ist es bei Streckers gefälliger Darstellung leicht und wohlfeil, Unstimmigkeiten in der Begriffsentwicklung aufzudecken.

Diesen Weg der Kritik möchte ich aber auch deswegen nicht einschlagen, weil ich die feste Ueberzeugung habe, daß Strecker bei seiner Kenntnis der idealistischen und neukantischen Philosophie genau Bescheid weiß über die strenge Scheidung, die zwischen naturalistischen und idealistischen Begriffen bei diesen Denkern üblich ist. Es wäre Strecker gewiß nichts Neues, daß der Begriff „sittlich gute Neigung" für Cohen einfach hölzernes Eisen ist: und dieser Begriff wird durch die weitere Bestimmung als „vollentwickelte natürliche Neigung zur Menschheit" noch unbegreiflicher. Ebenso würde Strecker gern zugeben, daß der Begriff des guten Willens als eines solchen, der es gut mit den Menschen meint (S. 11), oder der Pflichterfüllung als Gewohnheit guter Neigungen (S. 29) gerade nicht der üblichen Terminologie entspricht. Aber er wird jeden Vorwurf über solchen Begriffsgebrauch zurückweisen, weil er als freier Denker das Recht habe, den Begriffen den Inhalt zu geben, der ihm der richtige scheine. Daher kann der Gegner absolut keine Freude daran finden,

die einzelne Wortbedeutung zu untersuchen, sie mit dem Sinn, den er selbst dem Begriff gibt, zu vergleichen, um nach diesem mühseligen Detailgeschäft doch zu entdecken, daß eine Uebereinstimmung mit dem Gegner nicht möglich ist, weil man sich permanent mißversteht. Und wie oft bewahrheitet sich dann die wirklich diabolische Tatsache: „Mit Worten läßt sich trefflich streiten, Mit Worten ein System bereiten, An Worte läßt sich trefflich glauben . . . . .“!

Und nun bedauere ich, gerade der eudämonistischen Literatur in weitem Maße den Vorwurf machen zu müssen, daß sie der Methode, die Worte und Begriffe vieldeutig zu gebrauchen, Vorschub leistet. Leider steht sie aber damit nicht allein, sondern die populäre wissenschaftliche Literatur hat sich allgemein daran gewöhnt, die Begriffe für etwas Profanes zu halten, deren Sinn man wie Wachs nach seinen Wünschen formt, statt daß man die Heiligkeit des Begriffs aus sittlichem Gewissen mit Ehrfurcht respektiert. Wenn ich diese Methode des Doppelsinns bei dem Eudämonismus gerade aus Anlaß von Streckers Buch hervorhebe, so geschieht es nicht, weil dieser Fehler in dem Büchlein besonders stark hervorträte. Im Gegenteil, es sind verhältnismäßig wenige Begriffe, die von ihm so vieldeutig gebraucht werden; ich glaube aber, daß er sich bei seiner Vielbelesenheit und seinem schriftstellerischen Geschick über seinen Wortgebrauch durchaus klar ist. Ich will nur noch darauf hinweisen, durch welche Nüancierungen der Begriff „Leben“ in dem Büchlein schwankt. Vom Leben als niederster Trieb zum Dasein bis zum Leben als höchste Kulturzusammenfassung der Menschheit wird der Begriff durch alle sittliche Abstufungen variiert. Man lese nur einmal S. 60—64 auf den Begriff des Lebens hin durch, ob man sich diese Metamorphosen des Terminus klar legen kann. Und was ist der Erfolg dieser Methode der absichtlichen begrifflichen Unsicherheit? Ich will ihn an Hand des Mephistophelischen Sprüchleins aufweisen.

Einmal bewahrheitet sich dadurch die Ironie des „Mit Worten läßt sich trefflich streiten“. Denn es ist nachgerade offenkundig, daß bei dieser Begriffsbehandlung eine fruchtbare Diskussion der verschiedenen Ansichten schlechterdings zur Unmöglichkeit wird. Und daß dieser Schaden auch bei einer Schrift, die wie die Streckers sich so ausgiebig und wohlorientiert des Begriffs- und Ausdrucksschatzes des Idealismus bedient, nicht vermieden ist, erfordert doch besonderes Nachdenken. Der Grund liegt darin, daß Strecker sich nicht mit den Begriffen dieser Denker auseinandersetzt, sondern

ganze Sätze aus ihren Schriften gern in seine Darlegung aufnimmt, deren Sinn nach seiner Begriffsbestimmung ihm richtig erscheint. Wie wäre es sonst möglich, daß Strecker bei völlig verschiedener Geistesrichtung Cohen und Natorp so häufig anerkennend zitiert, ja eine grundlegende Uebereinkunft mit diesen Denkern voraussetzt (S. 63)! Wie diese Uebereinstimmung aber hergestellt wird, kennzeichnet der folgende Satz: „Den Trieb und in reiferer Entwicklung den Willen zum Leben setzen auch Cohen und Natorp voraus.“ Die Neukantianer setzen den Trieb als einen Begriff der Biologie in gar keine Beziehung zum sittlichen Willen, Strecker dagegen verschmelzt Trieb und Willen in einander bei der Stufenfolge sittlicher Entwicklung. Beide geben also den Worten völlig verschiedenen Sinn. Ein solcher Satz hat daher nur den Erfolg, Fernerstehende über die Denkunterschiede zu täuschen. Die Betroffenen aber haben das peinliche Gefühl des Mißverstandenseins und der Ohnmacht, sich gegen die gutgemeinte Grenzverwischung kaum verteidigen zu können. Wird aber die Auseinandersetzung begonnen, so versandet sie meist bald in einem unbefriedigenden Wortstreit.

Soll nun auch die andere teuflische Behauptung Recht behalten, daß sich leicht „mit Worten ein System bereiten“ läßt? Ohne Zweifel ist es geradezu eine Verlockung, aus biegsamen Begriffen und gefälligen Anschauungen eine Weltanschauung sich aufzubauen, die vor allem dem eigenen Drang nach vernünftiger Daseinsordnung Genüge tut. Aber die Gefahr entsteht sofort, wenn solche Anschauung als allgemeingültig auftritt. Dann wird das ganze Gebäude zerlegt, jede Gedankengruppe wird auf ihren Aufbau, ihren Wahrheitsgehalt geprüft, und wie leicht ergibt es sich dann, daß der Wunsch über das Denken hinaus nur allzu bereite Worte fand. Dieser Vorwurf trifft meines Erachtens die Gedankengruppe, in der Strecker seinem systematischen Denken folgend die Religion in die eudämonistische Ethik zu retten sucht. Nachdem der ganze Aufbau der Ethik so glatt und sicher ganz innerweltlich und vernünftig geglückt ist und Individuum und Gemeinschaft ihr Recht wohl zugemessen erhalten haben, ist das „Ich“ doch noch nicht zufrieden. Die Aussicht in die Zukunft ist gar zu dunkel, und das Glückseligkeitsstreben möchte doch eigentlich eine Unsterblichkeit haben. „Immerhin hier ist der Punkt, wo wir vor den Mysterien des menschlichen Lebens stehen ....“ (S. 88). Jetzt müssen die Theologen herbei, um zu erhärten, „daß der Hinweis auf den bleibenden Beitrag des Individuums zu der mensch-

heitlichen Kultur noch keine restlos befriedigende Vertröstung über Not und Tod ist" (S. 91). Darüber hinausgehende religiöse Spekulationen weist man natürlich weit von sich und verwendet im Uebrigen die Religion nur als ethisches Hilfsmittel zur Gründung des innerweltlichen „Gottesstaates". Aber auf das Postulat der Unsterblichkeit mag man nicht verzichten; dem kahlen Scheitel der eudämonistischen Ethik muß diese wärmende Zipfelmütze aufgedrückt werden. Bei dieser Verwendung der „Religion" ist es für uns Theologen ein Trost, daß wir in Natorps „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" eine Schrift haben, die uns eines anderen tiefergehenden Verständnisses dessen versichert, was wir Religion nennen.

Und nun wollen wir uns nur kurz bei der bedauerlichen Tatsache aufhalten, daß an Worte sich trefflich glauben läßt. Der Erfolg der eudämonistischen Literatur bei Gebildeten und Ungebildeten beweist es Tag für Tag. Mit Freuden greift die Leserwelt nach Schriften, die ihre Sehnsucht nach Klarheit über das Dasein so leicht zu stillen versprechen. Ueberall findet sie darin die schwierigen Begriffe, die ihr sonst völlig unverständlich blieben, einfach und allgemeinverständlich erläutert. Kein Schatten eines Zweifels kommt in der glatten Darlegung auf, und das Schwankende der Worte bleibt den Meisten im raschen Fluß der Sprache verborgen. So fühlt sich der Leser durch angenehm vermittelte Erkenntnis bereichert und in seinem realen Lebensgefühl erheblich bestärkt. Die Einfachheit des eudämonistischen Systems erscheint ihm Vertrauen erweckend, und seine Trivialität stößt ihn nicht ab. Kein Wunder, daß sich genug Gläubige finden. — Aber ist es das im Grunde, was Strecker erstrebt? Gewiß nicht; denn seine ganze Darlegung zeigt viel zu ideale Ansätze, um nicht zu beweisen, wie sehr er über die eudämonistischen Durchschnittsgedanken hinauswill. Daß man bei aller Trefflichkeit seines Bemühens und dem Ernst seiner philosophischen Auseinandersetzung dieses Strebens nicht recht froh wird, liegt hauptsächlich an der unsicheren Bestimmung seiner Begriffe, an die man wohl glauben kann, mit denen aber kein sicheres Erkennen und Wissen möglich ist.

Karl Bornhausen.

[Reform des theologischen Studiums?] Das theologische Studium als ein Ganzes zu begreifen und es so zu beeinflussen, daß es ein Ganzes bleibe oder werde, gehört zu den vornehmsten Aufgaben der systematischen Disziplin. Ja diese ist recht eigentlich durch ihr Dasein und ihr Gewicht berufen, dem theologischen Studium den rechten inneren Halt zu geben. Wo man über solche Prätension des Systematikers die Achseln zuckt, mag es am Systematiker liegen; prinzipiell kann es nicht anders sein, als daß sich aller vom theologischen Studium umfaßte Wissensstoff und alles Interesse der dabei verfolgten praktischen Absicht auf das geistliche Amt in ihrem Herzpunkte dort sammeln, wo die Prinzipien der Religion durchdacht werden. So hat auch Schleiermacher seine „Kurze Darstellung“ als Systematiker geschaffen.

Die heute das theologische Studium bemängeln, pflegen es sich bequem zu machen. Zwar noch Bornemann hat 1886 redlich Disziplin für Disziplin vorgenommen, um ihr den rechten Weg zum Anschluß ans Leben, zum Dienst der Praxis zu zeigen. Neuere rufen einfach nach „praktischerer“ Theologie und meinen, daß ein solcher Notschrei schon Hilfe bringe. So Frühauf 1907 (vgl. ZThK. 1907, S. 67 f.) und jetzt Gustav Mix („Zur Reform des theologischen Studiums.“ Ein Alarmruf. München 1908). Dieser tritt auf mit starkem Anspruch, gehört zu werden, wenn er seine Schrift einen Alarmruf betitelt und sie obendrein „Sr. Exzellenz dem Herrn Präsidenten des Evangelischen Oberkirchenrats und Vorsitzenden des Deutsch-evangelischen Kirchenausschusses“ ehrerbietigst widmet. Offenbar sollen Oberkirchenrat und Kirchenausschuß Wandel schaffen. Und zwar — durch Revision der bestehenden Prüfungsordnungen. Zum Exempel wird als Anhang die kgl. preußische Prüfungsordnung vom 12. Februar 1799 wörtlich abgedruckt [1]). Wichtiger und unterrichtender wäre, wenn sich der Verfasser um eine vollständige Uebersicht der im evangelischen Deutschland heute maßgebenden Prüfungsordnungen bemüht hätte in der Art, wie uns Mulert und Löber die Verpflichtungsformeln gesammelt haben. Er würde dann gefunden haben, daß diese Regulative einen sehr verschiedenen Zustand widerspiegeln, daß aber die Ansprüche der Praxis gegenüber denen der Theorie satzungsgemäß

1) Nach dem Waschzettel als abschreckendes Beispiel, nach der Schrift selber als Muster guten Willens einer verflossenen Generation.

durchaus nicht zu kurz kommen. Und da die Ausführung großenteils in den Händen von Konsistorialräten und Pfarrern liegt, wird auch Neigung und Bildung der Examinatoren dem Interesse an der praktischen Tüchtigkeit des Prüflings kräftigen Vorschub leisten. Beim zweiten Examen scheint mir das ganz am Platze; beim ersten widerspricht es der Art der Vorbereitung, die der Kandidat hinter sich hat.

Aber das ist ja gerade der Jammer! sagen uns unsere Reformer. Mix hält uns nachdrücklich und ausführlich das medizinische Studium als Muster vor. Dabei ist er imstande ernsthaft zu versichern (S. 32): „daß auch bei einer solchen Neugestaltung des theologischen Studiums . . . der Student zur Not in sechs Semestern fertig werden könnte.“ Diese Versicherung genügt, um des Reformers herzlich überdrüssig zu werden. Und ist es denn irgendwie möglich, den Theologen mit einer Technik der Seelsorge auszurüsten, wie sie der Mediziner für die Leibsorge mit auf den Weg bekommt? Dennoch, so dünn und dürftig der Gehalt des Schriftchens ist, die Sehnsucht nach Besserung des Betriebes wird von vielen Studenten und Studierten empfunden. Wo liegt der Fehler des heutigen Studiengangs? und wie soll ihm abgeholfen werden?

Das Studium soll wirksamer auf die künftigen Aufgaben des geistlichen Amtes abzielen. Es soll praktischer werden. — Wer darüber schriftstellert, könnte sich verdient machen durch eine gründliche und umfassende Darstellung dessen, was außer dem Universitätsstudium an konkurrierenden Einrichtungen mit gleichem Ziele noch vorhanden ist: in Deutschland und der Schweiz, von Chrischona und Basel bis Bethel und Barmen; dazu in England, Schottland und Nordamerika. Die verschiedensten Methoden einer praktischeren Erziehung zu Predigt-, Missions- und Pfarramt sind ja in Uebung. Mögen doch unsere Reformer sie überprüfen und uns sagen, welche von denen nun bei der erwünschten Reform für uns mustergültig sein soll!

Bleiben wir aber bei unsern Erfahrungen innerhalb unserer Fakultätsarbeit, so glaube ich, daß man dem Verlangen nach frühzeitiger und vermehrter Fühlung mit dem Leben auf zweierlei Weise entgegenkommen könnte. Ich halte mich freilich dabei auch nur auf dem Boden praktischer Erfahrungen; die Prinzipien lassen sich innerhalb des gewährten Raumes nicht einmal anrühren;

eine solche Auseinandersetzung im Anschluß an Wernle's schönes Buch würde ja an sich äußerst verlockend sein.

1. Durch Zweiteilung des Universitätsstudiums nach Schweizer Muster. Das Eine Examen nach dem achten Semester, wie es bei uns in Deutschland üblich ist, belastet den Examinanden im Momente zu sehr. Niemals im Leben tritt eine solche Menge und Mannigfaltigkeit der Anforderungen gleichzeitig an den Menschen heran. Diese Kumulation der Anforderungen ist unzweckmäßig, weil sie sich vermeiden läßt. Man sehe nach der Schweiz. Die größere seelische Freiheit, ich möchte sagen Heiterkeit, mit der die Schweizer Theologen den zweiten Teil ihrer Universitätsstudien durchleben, ist auffallend. Sie haben ihre erste wissenschaftliche Probe hinter sich, haben die Hälfte ihrer Leistung absolviert. Divide et impera! Es bedürfte nur einer verständigen Fühlungnahme der Berufenen in Deutschland, so wäre diese Einrichtung auch bei uns leicht eingeführt.

2. Man hebe alle Pflichtkollegien auf[1]). Im Wesentlichen würde das wenig ändern. Denn die Bevorzugung gewisser Vorlesungen entspricht der Wichtigkeit der Sachen. Aber die Pedanterie der formalen Forderung lasse man fallen, damit die Studenten je nach ihrer Individualität sich freier bewegen können. Auch die Dozenten müßten über ihre Fächer und Stoffe freier verfügen können, so gewiß eine Regelung des Angebots darum nicht überflüssig wird, wenn der Zwang zur Nachfrage fällt.

3. Die Hauptsache ist: Reihenfolge und Charakter der Lektionen muß den veränderten Bedingungen angepaßt werden. Wenn früher der Student des ersten Semesters zu Matthäus oder Synopse angehalten wurde, so ist das heute eine Gedankenlosigkeit oder ein Unrecht. Dies Kolleg verwirrt ihn, statt ihn einzuführen; es gehört in die Mitte der Studienzeit. Einst führte man von den leichten Evangelien zu dem schweren Paulus: heut geht der rechte Weg durch Pauli Episteln zu dem historischen Jesus und zum Evangelium. Das Fuchsenkolleg katexochen sind die Korintherbriefe.

Andere Dislokationen müssen dem Bedürfnis der jungen Semester nach „Praxis" und „Gegenwart" entgegenkommen. Die Ethik verlasse ihren Platz am Ende der Studien und fasse in der ersten

---

1) In welchem Maße solche bestehen oder nicht, darüber werden die Studenten in großer Unklarheit gehalten.

Hälfte Fuß. Man höre sie im zweiten oder dritten Semester. Bietet sie eine Einführung in die ethischen Strömungen der Gegenwart, die wahrlich nicht nur die Prinzipien, sondern die tägliche Lebensführung selber betreffen, so stillt sie das begreifliche Verlangen der jungen Leute nach Fühlung mit dem modernen Menschen. Man sage nicht, diese Vorlesung sei für diesen Termin zu schwer. Man schicke nur wieder vom ersten Semester an die jungen Leute in die philosophischen Hörsäle: weshalb soll denn Ethik für das zweite oder dritte zu schwer sein? Und wenn sie nicht alles verstehen, was tuts? Der Interessenkreis wird erschlossen, das kommt der Kirchengeschichte und der Exegese, vor allem aber dem theologischen Selbstbewußtsein zu gute. Von den Prinzipien der christlichen Moral hat später die Dogmatik noch einmal zu handeln. Im Notfall kann man auch diesen Teil in der Examenszeit repetendo hören.

Ebenso sollte ein großer Teil der Praktischen Theologie in die allerersten Semester verlegt werden. Alle religiöse Volkskunde, Kirchenkunde, Gottesdienstkunde. Nur die Technik der Predigt, des Unterrichts, der Seelsorge bleiben für den Schluß des Studiums aufgespart. Jener Stoff ist nicht zu schwierig und führt mitten ins kirchliche Leben hinein. Das kommt dann wieder den geschichtlichen Fächern zu gute. Auf diese Aenderung würde ich das Hauptgewicht legen. Ich formuliere sie darum so paradox als möglich: Praktische Theologie ins erste Semester! Vielleicht in Verbindung mit Enzyklopädie.

Sogenannte praktisch-exegetische Vorlesungen werden niemals in akademischen Studium einen großen Raum einnehmen können. Sie befriedigen auch gehalten selten so, wie die sich träumen, die sie verlangen. Verwerfen wollen wir sie gewiß nicht, aber sie gehören dann an den Schluß. Die wissenschaftliche Exegese des Alten und Neuen Testaments begleite den ganzen Studiengang. Aber die strengen Vorlesungen werden den Konversatorien ein wenig mehr Platz machen dürfen. Je schlimmer die Kenntnis des Griechischen zurückgeht, desto mehr wird es gelten zu übersetzen und übersetzen zu lassen und an einzelnen Texten den Sinn für Interpretation zu üben. Daneben bleiben Theologie des Alten und Neuen Testaments unangetastet in ihrer Wichtigkeit, nur daß gerade sie ihre Physiognomie noch stark wandeln werden, wenn erst das künstliche Schema der Pflichtkollegien mit seinen veralteten Terminis fällt.

Diese Vorschläge seien der Erörterung durch amtlich Berufene

empfohlen. Ich habe von Apologetik nicht gesprochen, weil ich diese „Disziplin“ nach wie vor für eine Quelle falscher Begriffe halte. Was aber die religiöse Einwirkung auf die künftigen Pfarrer während ihrer Studienzeit anlangt, so läßt diese sich nicht methodisch regeln. Die Dozenten haben die heilige Pflicht, den Stoff, den sie behandeln, auch durch seinen Inhalt auf die jungen Seelen wirksam zu machen. Sie werden in hohem Maße der Zuversicht sein dürfen, daß dieser Inhalt, recht zur Geltung gebracht, durch sich selber wirke. Das Uebrige ist persönliche Gabe oder persönliches Ungeschick: mit beiden wird man immer rechnen müssen und dürfen. Gegenüber ungerechtfertigten Forderungen an das theologische Studium muß letztlich gesagt werden, daß dieses nicht dazu da ist, daß die Bewerber ums geistliche Amt dadurch zum Glauben kommen. Vielmehr setzt eine solche Bewerbung normaler Weise voraus, daß die jungen Leute aus Häusern und aus Gemeinden herkommen, in denen sie die Luft lebendigen Christentums geatmet haben, und daß dies eben der Beweggrund ist, weshalb sie sich dem Berufe des Theologen zuwenden.

M. Rade.

Glaube und Mythus.

Von

Lina Keßler in Salem bei Stettin.

In dieser Zeitschrift 1907 Heft 5 schreibt W. Herrmann, Religion sei „nichts Anderes als das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens in der reinen Hingabe an Eins." Diese reine Hingabe ist ihm Hingabe an eine Wirklichkeit, die wir nicht abweisen können, mit welcher „alles Wirkliche, das unsere Aktivität einschränkt, dennoch ein Teil unseres Selbst geworden ist", eine Abhängigkeit vom Grenzenlosen, in der uns Gott verstehen läßt, „daß er aus den verborgenen Tiefen der Welt, zu der wir gehören, unser Leben als das, was in ihr herrschen soll, heraufführt." Es könnte als besonderer Vorzug dieser Begriffsbestimmung erscheinen, daß man dabei zugleich an die Art denken kann, wie in der Naturreligion der Mensch sein Leben in den großen Naturerscheinungen wiederfindet. Das wäre aber vielleicht nicht nach dem Sinn ihres Urhebers, der wenigstens es höchst voreilig nennt, „diese religiöse Beseelung der Welt dem Mythus gleichzusetzen". In der Gleichsetzung der Religion mit dem Mythus stecke das Unvermögen, mit der Wirklichkeit des eigenen Lebens Ernst zu machen. Insofern sei diese Theorie dem Mythus selbst verwandt und auch eine Verschleierung des Wirklichen, aber eine viel schlimmere als die im „Spiel des Mythus"; denn sie verschließe dem Individuum den Weg, sein eigenes Leben zu finden. Das Wichtigste in der Welt, das innere Leben des Menschen, werde dann der Willkür und dem Zufall überlassen. Daß

diese „Träumerei“ bei uns unter Männern Platz greifen könne, die „der Wahrheit in anderer Richtung ehrlich dienen“, beleuchte die Tiefe, in die das geistige Leben unserer Zeit im Vergleich mit der Reformationszeit herabgekommen sei.

Herrmann wird ja nicht in Abrede stellen wollen, daß auch die mythischen Vorstellungen noch religiösen Gehalt haben, so daß eine Wesensbestimmung der Religion auch zu ihnen Beziehungen aufweisen muß; seine schroffe Verurteilung gilt doch nur einer Gleichsetzung der mythenbildenden und der „wirklich religiösen“ Phantasie. Da er diese Gleichsetzung als Träumerei bezeichnet und sie allein vom religiös-ethischen und gar nicht vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus bewertet, so kann er bei seiner Verwerfung wohl nur an die Verkündiger des „deutschen Glaubens“ gedacht haben, die das Christentum von Judaismen reinigen und mit germanischer Mythologie auffrischen wollen, vielleicht auch an die Vorschläge, an den Schulen auf der Unterstufe statt der biblischen Geschichte Märchen und Sagen zu behandeln. Aber zu einer Gleichsetzung von Mythus und Glauben, die freilich den Reformatoren ein Greuel gewesen wäre, werden vor allem wahrheitsliebende Männer unserer Zeit gedrängt durch die der alten Zeit fremden Ergebnisse religionsgeschichtlicher Forschung, und jene phantastischen Bestrebungen sind nur Begleiterscheinungen. Sehr nahe rückt Glaube und Mythus schon die religionsgeschichtliche Auffassung des Christentums, wie sie in hervorragender Weise von Pfleiderer vertreten wird, eine völlige Gleichsetzung vollzieht als ein Führer der neueren vergleichenden Religionswissenschaft Usener. Er schreibt (Vortr. u. Aufs. 1907 S. 228): „Man vergißt so leicht, daß der menschliche Geist für die Gottheit nicht Begriffe, sondern nur Bilder zur Verfügung hat, und daß das Bild dadurch, daß es als Wahrheit gesetzt und geglaubt wird, eben zu dem wird, was wir Mythus nennen.“

So gut wie nur sonst jemand gebührt Usener die Anerkennung, daß er der Wahrheit ehrlich diene, und deren höchster Ausdruck wird ebenso wie für Herrmann auch für ihn durch die Religion vermittelt; aber die Bezeichnung Träumerei paßt nicht

weniger schlecht auf sonst jemands Denken als sie auf Useners paßt. Vermag denn nun doch Herrmanns Unterscheidung von Glaube und Mythus sich auch durchzusetzen gegenüber der Gleichsetzung beider, die sich einem Usener vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus ergibt? — In Form einer Beantwortung dieser Frage soll im Nachstehenden der Versuch gemacht werden, einen Beitrag zu liefern zur Beantwortung der unvergleichlich wichtigen Zeitfrage nach dem Verhältnis von Glaube und Mythus.

Nach Herrmann besteht der Unterschied zwischen der mythenbildenden und der wirklich religiösen Phantasie darin, daß jene „die unverbrüchlichen Ordnungen des Geschehens auszuschalten sucht", diese aber „den Einzelnen so wie nichts Anderes mit dem Notwendigen vereinigt". Die Einigung mit dem Notwendigen könnte an Spinozas deus sive natura gemahnen; doch liegt bekanntlich Herrmann nichts ferner als irgendwie kausales und religiöses Erkennen einander gleichzusetzen. Das Geheimnis nicht nur, auch das Wunder schlechthin gehört für ihn zum Wesen der Religion. Das Erlebnis, daran sich die religiöse Phantasie entzündet, läßt sich „nicht objektivieren", und vom Ueberwältigtwerden durch Jesu Bild sagt er: „Wird uns dies Wunderbare geschenkt, so haben wir Religion." Aber dies eine wahrhaftige Wunder ist ihm eben etwas ganz Anderes als die Wunder der mythologischen „Träumereien". Es führt den Menschen dazu, es ernst zu nehmen mit der Wirklichkeit und in deren unverbrüchlichem Zusammenhang den Willen Gottes zu erkennen, mit dem er sich in sittlichem Gehorsam zusammenschließt. So verstanden, wären die Kennzeichen jener unterschiedlichen Einigung mit dem Notwendigen: sittlicher Ernst und wissenschaftlicher Sinn. — Eine annehmbare Deutung, wenn man bloß erwägt, wie mythologische Denkgewohnheiten bis in die neueste Zeit die exakt wissenschaftliche Erkenntnis des notwendigen Zusammenhangs der Dinge gehemmt haben und wie der sittliche Tiefstand der heutigen Naturvölker zusammenhängt mit ihrem magisch-mythologischen Wunderglauben.

So einfach kann die Sache aber nach dem, was wir vor-

ausgeschickt haben, nicht liegen. Einer Gleichsetzung von Mythus und Glauben, die sich auf wissenschaftliche Ergebnisse gründet, kann man nur dann mit der Berufung auf wissenschaftlichen Ernst entgegentreten und ihr Verschleierung des Wirklichen vorwerfen, wenn man dem Gegner nachweist, daß seine Ergebnisse auf Irrtum beruhen; sei es, daß das beigebrachte Material unzuverlässig, sei es, daß die daraus gezogenen Schlüsse falsch seien. Auch für Usener ist das innere Leben des Menschen das Wichtigste in der Welt, und gerade darin verankert er seine Gleichsetzung von Mythus und Glauben. Seine allgemein anerkannten Forschungen ergeben für die Bildlichkeit, die aller Sprache durch die mythologische oder naturbeseelende Phantasie aufgeprägt wird und die von dem Wesen der Sprache überhaupt nicht zu trennen ist, eine kaum zu überschätzende Bedeutung, wie denn auch in ihr die dauernden Schwierigkeiten wurzeln, welche die mythologischen Denkgewohnheiten dem wissenschaftlichen Erkennen bereiten. Und diese Bildlichkeit wird von ihm dargetan als ein notwendiges Vehikel der religiösen Phantasie auch in ihrer höchsten reinsten Erscheinungsform. „Es handelt sich um nichts Geringeres als um die Erkenntnis der geistigen Verfassungs- und Bewegungsform, die ihren Gegensatz im verstandesmäßigen Denken und in der Wissenschaft findet und der Kürze halber mythisch heißen mag. Diese Vorgänge verlaufen unwillkürlich und unbewußt wie Wirkungen physiologischer Reize und stehen darum, mit Ausnahme der Analogetik, außerhalb aller Denkgesetze, während sie für den Geist unmittelbare Gewißheit und Wirklichkeit besitzen" (Usener, Archiv f. Religionsw. 1904 S. 25). Für solche Schätzung des Mythischen spricht auch die Tatsache, ebenfalls wenig beachtet, daß die Naturbeseelung im menschlichen Bewußtsein ganz unausrottbar ist. Dies unausrottbare, mythische Naturgefühl und der daraus fließende poetische Sinn vertragen sich nun aber mit der Erkenntnis der Dinge im unverbrüchlichen kausalen Zusammenhang sehr wohl. So vertrugen sich übrigens doch bei den alten Völkern auch Naturreligion und hohe Sittlichkeit, und Dichter und Erzieher verwerten noch heute ihre Mythen um des sittlichen Gehalts willen, ja, die größten Dich-

tungen wurzeln wohl ausnahmslos im Mythus. Daß sie den kausalen Zusammenhang aufzuheben suche und sittlichem Ernst zuwider sei, gilt in vollem Sinn nur von der abergläubischen Entartung der mythenbildenden Phantasie.

Alle abergläubischen Vorstellungen sind eine Veräußerlichung der religiösen Symbolik, weisen eine absurde Verquickung von mythologischer Bildlichkeit und kausaler Eigentlichkeit auf. Man hat mit ihnen denn auch die ersten Anfänge noch gebundenen kausal-wissenschaftlichen Denkens in Verbindung bringen können (Vierkandt, Archiv f. Religionsw. II). Es kann da auf das Verhältnis von Astrologie zur Astronomie, von Alchymie zur Chemie verwiesen werden. Edv. Lehmann sagt in Kultur der Gegenwart I 3 1 von der Magie: „Diese Handlungen sind nicht symbolisch gemeint, sondern durch sie werden Kausalitätsreihen eingeleitet, Aehnlichkeit kann überall als Ursache wirken: das Blut des Tigers verleiht Stärke, wie das Herz des Hasen feige macht, der Honigseim verbürgt die süße Liebe. Ueberhaupt ist es eine Eigentümlichkeit der primitiven Logik, daß sie Kausalitäten findet, wo wir nach unserer Erkenntnis von Vorstellungsassoziationen sprechen." Mit dem Vorbehalt, daß der Begriff der Kausalität erst einer viel späteren Stufe der geistigen Entwicklung angehöre, redet Wundt (Völkerpsychol. Teil II S. 179) davon, daß die Zaubervorstellung aus einem — natürlich noch ganz blindem — „Kausalitätsbedürfnisse" ableitbar sei. Abstrahiert man aber von solch abergläubischer Vereigentlichung und erfaßt man z. B. die Vorstellungen des antiken Mysterienwesens in reiner Symbolik, dann rücken sie für objektive Beurteilung — darin wird Pfleiderer wohl Recht behalten müssen — denen des christlichen Sakramentsglaubens sehr nahe.

Als sich dem modernen Denken die Einsicht in die nahe Verwandtschaft mythischer und biblisch religiöser Vorstellungen aufdrängte, da mußte dies zu dem Versuche führen, sich dieser Gefahr gegenüber auf die Geschichtlichkeit der biblischen „Glaubenstatsachen" zurückzuziehen. Und eine Theologengeneration hat auch fast ihre ganze wissenschaftliche Kraft darauf verwendet, die sicher historischen Bestandteile der biblischen Berichte, vor allem

Jesu historische Persönlichkeit aus der Ueberlieferung wieder herauszufinden, und das im Interesse der religiösen Gewißheit. Diesen Zweck der an sich berechtigten Bemühungen erklärt Herrmann von vornherein, auch abgesehen von ihrem geringen und fast durchgängig unsichern Ertrag, für verfehlt. Schon um der Relativität aller historischen Gewißheit wegen sei es unmöglich, darauf die unbedingte Gewißheit des religiösen Glaubens zu gründen. „In der Ablehnung jedes Versuchs, durch historische Beweise eine Bedeutung der Person Jesu festzulegen, die ihn zum Gegenstand des Glaubens machen müßte" treffe er „mit den tiefgehenden Ausführungen Kählers zusammen." Diese Unmöglichkeit braucht aber ihn bei dem subjektiven Ausgangspunkt seiner religiösen Gewißheit nicht zu erschrecken; er kann sich darauf zurückziehen, daß wir unsern Glauben einer Tatsache verdanken „die jeder von uns in besonderer Weise an derselben Ueberlieferung erlebt." Der Mensch, dem in der Macht des geistigen Bildes Jesu über sein Herz Gott erscheine, sei damit auch gegen alle „Schrecknisse" der historischen Kritik geschützt. -- Aber an diesem Punkt erhebt sich die Frage: Wird so die geschichtliche Beglaubigung bloß überflüssig für den Glauben, oder ist nicht das „geistige Bild Jesu" um der besonderen Weise willen, in der es im Glauben erlebt wird, dem geschichtlichen Zusammenhang und seiner Notwendigkeit geradezu enthoben, so daß unter diesem Gesichtspunkt auch nicht von einem völligen Einswerden mit dem Notwendigen gesprochen werden kann?

Dies Bedenken wird dadurch verstärkt, daß für Herrmann zwischen seinem Standpunkt und dem, welchen Kähler in der Schrift über den biblischen Christus und den historischen Jesus vertritt, kein prinzipieller Unterschied besteht. Er will Kähler das Recht einräumen, den lebendigen Glauben, „der sich nur dessen bewußt werden kann, dadurch er selbst geschaffen worden", auch zu gründen auf Jesu äußeres Wirken und seine Schicksale und sich dabei Jesu Person im „Glanz des Wunderbaren im äußeren Geschehen" zu vergegenwärtigen; und er ist überzeugt, daß es mit Luthers Glaubensgewißheit eben diese Bewandtnis hatte. Glanz des Wunderbaren und geschichtliche Notwendig-

keit — sind sie nicht unvereinbar?

Und Herrmann muß noch weiter gehen. Von den Theologen, denen das „nicht mehr möglich ist“, was Luthers Glauben möglich war und Kählers Glauben möglich ist, denen, wie ihm selber, nichts Anderes „übrig bleibt“, als sich die Tatsache zu Herzen zu nehmen, daß ihnen aus der Ueberlieferung der christlichen Gemeinde das geistige Bild Jesu also entgegentritt, daß sie darin allein das Gewaltigste erleben, das ihnen gegeben werden kann, von solchen erklärt er, sie seien verpflichtet, ohne willkürliche Auswahl die neutestamentliche Ueberlieferung zur Erbauung der Gemeinde zu verwerten. Das hätten sie zu tun im Gehorsam gegen den Willen der Gemeinde, welche darin ihr Verlangen bekunde, an Jesum als ihrem Erlöser festhalten zu wollen. Und dieses Gemeindeverlangen bleibt ja nicht einmal bei der neutestamentlichen Ueberlieferung stehen, es erstreckt sich auch auf die alttestamentliche, auch da gestattet es nicht eine „willkürliche“, sondern nur die durch die Beschaffenheit des Textes gebotene herkömmliche Auswahl. Indessen können wir davon hier absehen; denn Herrmann wird nicht anstehen, auch in der neutestamentlichen Ueberlieferung Sagenhaftes und Mythisches anzuerkennen und weiter anzuerkennen, daß die Gemeinde auch gerade derartige Abschnitte nicht ausgeschieden, sondern zur Erbauung dargereicht haben will. — Droht denn nun aber so nicht der von Herrmann anfangs so scharf betonte Unterschied zwischen mythenbildender und wirklich religiöser Phantasie sich unter Herrmanns eigenen weiteren Aufstellungen zu verwischen? — Denkt man demgegenüber dann wieder zurück an das harte Urteil über die Gleichsetzung von Religion und Mythus, so möchte man ja annehmen, es müsse noch ein wesentlicher Unterschied bestehen zwischen dem Wunderbaren, dessen Glanz Jesu Person in den Evangelien umgibt, daran Luthers Glaube sich hielt und daran Kählers Glaube, dem sich Herrmann so nahe weiß, sich noch immer halten kann, und zwischen dem Wunderbaren der im Mythus waltenden Phantasie; aber dafür gibt Herrmann keinerlei Anhaltspunkte.

Dabei scheidet er ja aber doch noch wieder den eigenen

Standpunkt von dem Kählers und der Gemeinde, welche ohne den Glanz des Wunderbaren Jesum als Erlöser nicht festzuhalten vermögen. Aber da scheint es nun wieder schwer zu erkennen, wie sich das geistige Bild Christi, welches mit Christi innerem Leben zusammenfällt (S. 333), noch von dem historischen Jesus unterscheidet, dessen Selbstbewußtsein die moderne Bibelforschung zu erschließen bemüht ist. Klingt es nicht doch wie ein Versuch, sich auf jenen zu gründen, wenn Herrmann sagt, daß wir den kritischen Verdächtigungen von Jesu Reden im Johannisevangelium ein Zeugnis dafür entnehmen könnten, wie die Gewalt Jesu zu groß gewesen sei, um in sicherer Erinnerung von seiner Umgebung erfaßt zu werden, wie sie aber doch immerhin die Phantasie seiner Verehrer gezügelt habe? — Es könnte schwer vereinbar dünken, in der Ueberlieferung der Gemeinde einerseits unsichere Erinnerungen, der Zügelung bedürftige Phantasien zu sehen und doch wieder andererseits sich allen kritischen Anfechtungen gegenüber zu getrösten, daß in dieser Ueberlieferung, „so wie sie ist“, Gott zu den Menschen geredet hat und redet. Dagegen versteht es sich wohl, daß, wenn Jesu Gewalt nur so hinter dem Schriftwort steht, sich bei vielen das daran erfahrene Glaubenserlebnis beschränkt auf den „unbestimmten Eindruck einer geistigen Energie, wie sie ihnen sonst nirgends begegnet.“

Daß aber diejenigen, welche wenigstens noch von solchem Eindruck „erfüllt und bewegt“ sind, immer noch mehr haben als Andere bei bloßem Autoritätsglauben ohne alles religiöse Selbstleben, sollte das wirklich irgend ein evangelischer Theologe zu bestreiten geneigt sein? Und doch könnte es nach Herrmanns wiederholten Anklagen so scheinen, als sei der Mehrzahl der evangelischen Theologen diese Erkenntnis fremd, obschon sich gegen sie selbst bei den Mohammedanern des 11. Jahrhunderts „nur flüchtiger und individueller Gegensatz“ erhob, nachdem sie dort von al-Ghazâli vertreten worden, von dem Goldziher schreibt: „An Stelle der dialektischen und kasuistischen Religionsbehandlung fordert al-Ghazâli die Pflege der Religion als inneres Selbsterlebnis. In der Erziehung zum intuitiven Leben der Seele, zum Bewußtsein von der Abhängigkeit der Menschen von

Gott findet er den Mittelpunkt des religiösen Lebens." (Kultur der Gegenw. I 3 1 S. 114 f.) Das sind ja fast dieselben Wendungen wie sie Herrmann in den Vorhaltungen gebraucht, welche er der orthodoxen Theologie der Gegenwart macht. Freilich, wie wenig es mit der formellen Anerkennung dieser Wahrheit getan ist, dafür kann gerade der Islam zum Beweise dienen.

Fassen wir die Fragen und Zweifel zusammen, welche Herrmanns Bestimmungen hervorrufen konnten! Abergläubische Vorstellungen und die aus ihnen sich ergebenden Handlungen „versuchen" unbestreitbar „die unverbrüchlichen Ordnungen des Geschehens auszuschalten"; aber für die Mythologie der Naturbeseelung erschien das keine völlig zutreffende Kennzeichnung; denn die verträgt sich im modernen Bewußtsein ganz wohl mit der Anerkennung der Unverbrüchlichkeit der Naturordnung in einer davon unabhängigen, unvergänglichen Bedeutsamkeit, welche die vergleichende Religionswissenschaft aufgedeckt hat, um darauf eine Gleichsetzung von Glaube und Mythus zu gründen. Eine ähnliche Unabhängigkeit von der Notwendigkeit als geschichtlicher trat uns denn auch selbst in Herrmanns Darstellung bei der „wirklich religiösen" Phantasie entgegen, wie sie an dem geistigen Bilde Jesu in der neutestamentlichen Ueberlieferung das höchste Glaubensbewußtsein vermittelt. So blieb denn dunkel, in welchem Sinne Herrmann für sie die vollkommene Einigung mit dem Notwendigen in Anspruch nimmt und ungewiß die Grenze zwischen dem Biblischen, daran sie sich „entzündet", und dem Mythischen, davon sich auch in der Bibel findet. — Vielleicht, daß das Dunkel erhellt wird von dem religiösen Erlebnis her in der Gestalt, in welcher es Herrmann gegenüber den kritischen Anfechtungen der Schrift und gegenüber deren orthodoxer Abwehr zum Panier der Glaubensgewißheit macht, die — das ist auch Mohammedanern gewiß — auf einem Selbsterlebnis beruhen muß. Kehren wir darum noch einmal zu der Darstellung zurück, welche Herrmann von dem innern Selbsterlebnis der Religion gibt.

Herrmann selber genügt ja nicht jener unbestimmte Eindruck der „vielen" von einer unvergleichlichen geistigen Energie; es

gilt ihm ein Erfassen vom Inhalt der neutestamentlichen Ueberlieferung als „gegenwärtige Tatsache", daraus Gott redet. Und dieses Erfassen stellt er dem Verhalten der Jünger gleich, die mit Jesu auch nach seinem Tode das Brot brechen, seiner Stimme lauschen. „Was sie alle fesselte, war sein Geist." Indem nun durch solche einzigartige Vergegenwärtigung das Bild Christi einerseits aus dem Zusammenhang geschichtlicher Notwendigkeit heraustritt, wird es doch andererseits gerade in seiner Bindung an die Schrift als das geistige Bild Christi, wie die Gemeinde an ihn geglaubt hat, zu einer historischen Größe, für welche die Schrift — etwa von geringen Unsicherheiten der Lesart abgesehen — ein völlig sicheres Dokument ist. Bloß daß dieses Einbegriffensein in den geschichtlichen Zusammenhang doch wieder kein unterscheidendes Merkmal dem Mythus gegenüber ergibt. Geschichtlich, religionsgeschichtlich wirklich ist der auferstandene, pneumatische Christus nicht in anderer Weise als es auch Mithra ist. Für den Unterschied, den unser Denken nun einmal macht zwischen dem, was wir Glaube, und dem „was wir Mythus nennen", bliebe somit nur das andere Moment des religiösen Selbsterlebnisses, darnach in dem Erleben von Jesu Persönlichkeit man „die eigene Existenz mit dem Allgewaltigen verbindet" in jener völligen Hingabe, in der alles Wirkliche, das unsere Aktivität einschränkt, ein Teil unseres Selbst wird und Gott aus der verborgenen Tiefe der Welt unser Leben als das, was in ihr herrschen soll, heraufführt. Nun ist das die Welt beherrschende Leben des Menschen allen geschichtlichen Geschehens Ausgangspunkt, und so läßt Herrmanns Darstellung des religiösen Selbsterlebnisses dieses erkennen als ein Erlebnis, darin nicht Jesus erfaßt ist im geschichtlich notwendigen Zusammenhang, sondern der geschichtliche Zusammenhang in ihm. Das aber kann eine Einigung des Einzelnen mit dem Notwendigen genannt werden, „wie sie durch nichts Anderes möglich, in völlig eigenartiger Weise."

Wie verhält sich dazu Useners Definition des Mythus? Daß ein Bild zu dem, was wir Mythus nennen, erst dadurch

wird, daß es als Wahrheit gesetzt und geglaubt wird, enthält ja die fragliche Gleichsetzung noch nicht. Es ist nichts Neues, daß zum Begriff des Mythus die Veranschaulichung einer religiösen Wahrheit gehört. Die fragliche Gleichsetzung kommt erst dadurch zu stande, daß Usener die Erkenntnis, welche der menschliche Geist von der Gottheit hat, der begrifflichen Erkenntnis gegenüber als „nur bildlich" kennzeichnet, so daß sich da bloß zweierlei Bildlichkeit ergibt: eine, an die geglaubt wird, das ist die des Mythus, und eine, an die nicht geglaubt wird, darnach also der Mythus den ganzen Begriff der religiösen Bildlichkeit umfaßte. Nun hat Usener selber dargetan, daß jeder Versuch, die Anfänge menschlichen Denkens begrifflich zu bestimmen, auf den Begriff der Bildlichkeit führe, in der der Geist des Menschen an einer Ich und Welt umfassenden Einheit, an der „Gottheit" seiner selbst erst bewußt wird. Dazu steht in Widerspruch der Begriff einer Bildlichkeit, welche als Nur-Bildlichkeit der begrifflichen Erkenntnis gegenüber ein Minder von Wahrheit enthält und durch das Hinzutreten des Gottesglaubens zum Mythus gestempelt wird; denn damit wird Gottheit und Gottesbewußtsein, das doch im menschlichen Bewußtsein als Prius gedacht war, zugleich als „nur bildlich" und nicht begrifflich dem auf begrifflichem Erkennen beruhenden Weltbewußtsein im Geist des Menschen nebengeordnet und nachgestellt. Die Bildlichkeit, welche für das menschliche Denken eine solche Abschwächung durch die begriffliche Erkenntnis erfährt, ist eben damit nicht mehr Ausdruck gegenwärtiger Gotteserkenntnis. Das kann nur eine Bildlichkeit sein, welche der begrifflichen Erkenntnis gegenüber als ihre Voraussetzung gewußt wird und an der sich eben damit die Einigung des Einzelnen mit dem Notwendigen in vollkommener Weise vollzieht. Und Usener selber weiß von einem Vorrecht des bildlichen Erkennens, dessen Anerkennung die Befreiung des religiösen Lebens, die Beruhigung des Widerstreits von Glauben und Welterkennen bedeutet. Archiv für Religionswiss. 1904 S. 26: „Eine Grundlegung für das Verständnis religiöser Vorstellungen, wie ich sie hier fordere, würde zugleich für unser eigenes religiöses Leben die Wohltat einer planmäßigen Befrei-

ung bedeuten. Selbst die Philosophie wird es später vielleicht einmal Dank wissen, wenn der Erkenntnislehre das verworfene Kapitel zugewachsen sein wird. Die Geschichte der Bilder, deren sich noch heute die Wissenschaft dem Unfaßbaren gegenüber bedienen muß, birgt tröstliche Beruhigung für die Erkennbarkeit der Außenwelt."

Wenn man denn also erst diejenige Gotteserkenntnis als mythisch bezeichnet, welche zum Ausdruck kommt an einer Bildlichkeit, die durch begriffliche Erkenntnis abgeschwächt ist, so ist eben damit nicht, wie es bei Useners Fassung den Anschein hat, eine völlige Gleichheit von Mythus und Glauben gegeben, sondern eine Unterschiedenheit im Sinne von Herrmanns Bestimmung des religiösen Selbsterlebens, aber auch in Uebereinstimmung mit Useners eigener religionsgeschichtlicher Einsicht. Darnach wäre alle religiöse Vorstellung entweder mythisch bildlich oder nicht mythisch bildlich. Für die nicht mythisch bildliche ergibt die Bestimmung, daß sie an dem geistigen Bilde Jesu in der neutestamentlichen Ueberlieferung ins Bewußtsein tritt, ungezwungen den Namen: Inspiration. Die Aussage, Gott habe die Frommen geschützt, ist mythisch, die Abbreviatur eines Mythus, in dem es sich etwa um eine unter besondern Umständen erfahrene Rettung handelt, für den Fall, daß solcher Schutz verstanden wird als „nur bildliche", personifizierende Bezeichnung von Vorgängen, deren eigentliche Erklärung in den natürlichen Zusammenhängen gesucht wird: die Aussage ist Glaubensaussage, vom Geist eingegeben, für den Fall, daß sich dabei im Bewußtsein die Macht des Guten als aller Dinge, allen Geschehens Kraft und Wesen lebendig bezeugt und sich so die Hingabe an Eins, die Einigung des Einzelnen mit dem Notwendigen vollzieht. Solche religiöse Erklärung eines bestimmten natürlichen Ereignisses, die Zurückführung einer Rettung aus Gefahr auf göttlichen Schutz, kann aber nicht isoliert werden vom Zusammenhang mit religiöser Ueberlieferung.

Der so gefundene Unterschied ist kein fließender, sondern ganz bestimmt feststellbar, aber es ist freilich ein Unterschied, der nicht objektiv geschichtlich nachweisbar, sondern immer subjektiv

bedingt ist. Objektiv feststellbar ist dabei aber doch wieder, daß gewisse religiöse Vorstellungen allgemein zu mythologischen geworden sind und andere wenigstens für eine höhere Kulturstufe nur noch mythologische Bedeutung haben, und weiter, daß bei diesem Unterschied mitspricht, ob geschichtliche oder ungeschichtliche Erscheinungen der religiösen Phantasie zur Anknüpfung dienen.

Zunächst geht ja der Name Mythus überhaupt nur auf naturreligiöse Bildlichkeit und bei irgendwie geschichtlich vermittelter spricht man von Sage. Da fragt es sich denn, ob dem Begriff damit Gewalt geschieht, daß man, ihn in obiger Weise bestimmend, auch die religiöse Sage darunter begreift? Unerlaubt wäre es selbstverständlich, von dem Moment des Naturreligiösen dabei ganz abzusehen. Indessen wir gingen bei der Begriffsbestimmung ja von der Einsicht aus, daß es rein geschichtliche religiöse Vorstellungen nicht gibt, daß rein geschichtliche Tatsachen wohl Anknüpfungspunkte der religiösen Phantasie sind, ja die bedeutsamsten, aber nie als solche Glaubensobjekte, da sie, indem sie letzteres werden, d. h. indem die reine Hingabe an ihnen erlebt wird, immer in unzeitlicher Vergegenwärtigung durch die Erkenntnisform bildlicher Beseelung dem geschichtlich kausalen Zusammenhang enthoben werden. Diese bildliche Beseelung aber ist als ursprünglich religiös nie von Naturreligiösem völlig geschieden, und es gibt keine religiöse Gotteserkenntnis, es gibt keine Gotteserkenntnis, die sich gegen die Naturbeseelung völlig negativ verhält. Die kausal rationale Gotteslehre, welche das wohl versucht, ist ihrerseits religiös negativ. Aus der geschichtlich persönlichen Gotteserkenntnis der Bibel ist nirgends ein naturreligiöses Moment völlig ausgeschieden. Gewiß wird man da Unterschiede machen und z. B. die Schöpfungsgeschichte religionsgeschichtlich dem Mythus zuweisen und bei den Abrahamsgeschichten lieber von Sagen reden; aber im Grunde geht doch jede religiöse Aussage der Schrift auf das Tun Gottes als des am Sinai Offenbarten, und damit fehlt nie auch naturreligiöser Gehalt. Das Bewußtsein um den Zusammenhang zwischen biblischer und naturreligiöser Gotteserkenntnis kommt auch zum Ausdruck in dem vom biblischen Standpunkt aus erhobenen

Postulat einer Uroffenbarung, die in den Naturreligionen entstellt noch zu finden sei. Dagegen sind solche Schriftaussagen, die rein sagenhaften Charakter tragen, wie z. B. manche genealogische Angaben, auch nicht mehr religiös bedeutsam. Eine formale Beziehung bleibt auch da noch: die dichtende Sage verbildlicht, personifiziert immer irgendwie. Der Unterschied von Mythus und Sage bleibt dabei, wie schon erwähnt, religios höchst bedeutsam; hier handelt es sich nur um die Berechtigung einer Zusammenfassung, welche auf solche Unterscheidung keine Rücksicht nimmt und für welche ja auch auf Useners obige Aussprüche verwiesen werden kann.

Drei Tatsachen des Geisteslebens sprechen für die hier versuchte Bestimmung des Verhältnisses von Mythus und Glauben: 1. Alle, welche zu solcher Beurteilung fähig sind, erkennen in den biblischen Glaubensvorstellungen eine Gleichartigkeit mit den mythischen. (In einzelnen Fällen drängt sich diese Erkenntnis wohl schon Kindern auf.) 2. Alle desgleichen erkennen die Ungleichartigkeit der biblischen Glaubensvorstellungen und der begrifflich kausalen Vorstellungen. 3. Die Bibelgläubigen und nur sie sind sich eines fundamentalen Unterschiedes mit Sicherheit bewußt zwischen dem geistigen Bilde Jesu und den naturreligiösen Vorstellungen, der eben durch den Glauben bedingt ist, ohne daß sie dafür ein objektives, allgemeingültiges Kennzeichen angeben könnten.

Das allgemeine Widerstreben, das sich bei ihnen findet, den Begriff des Mythus auch nur in irgend einer, noch so bedingten Weise auf biblische Glaubensaussagen und gar auf die dem Glauben wichtigsten anzuwenden und umgekehrt, die Meinung der Bibelgegner, daß mit der Erkenntnis eines mythischen Charakters der religiösen Schriftaussagen oder mit der Zerstörung des Vorurteils ihrer Geschichtlichkeit der Bibelglaube überwunden sei, diese beiderseitige Geringachtung des Mythischen unter dem religiösen Gesichtspunkt rührt aber zum Teil daher, daß zwischen den Begriffen Mythus und Aberglaube bisher eine sichere Auseinandersetzung nicht durchgeführt worden ist. Ohne die Einsicht in die Bildlichkeit aller religiösen Erkenntnis kann sie wieder-

um auch nicht durchgeführt werden. Hier ist noch alles schwankend. Die herkömmliche und fast unangetastete Bestimmung des Begriffs Aberglauben ist, er sei als superstitio der Ueberrest religiöser Vorstellungen einer überwundenen Entwicklungsstufe. Damit werden aber mythische und abergläubische Vorstellungen zusammengeworfen; denn eben als Mythen bezeichnet man doch den Ausdruck dessen, was nicht mehr Objekt religiösen Glaubens ist. Und das onus des Aberglaubens fällt, gerade weil der eigentliche Aberglaube durch die zu günstige Kennzeichnung gar nicht gefaßt wird, mit auf den Mythus. Andererseits muß doch wieder eine nähere Beziehung zwischen Naturreligion und Aberglauben in der hinreichenden Definition des Mythus vorgesehen sein. Ist Religion die vollkommene Einigung mit dem Notwendigen kraft der reinen Hingabe an Eins, das eben als Objekt solcher Hingabe zugleich das Gute ist und das Allgewaltige, so ist mit der Bestimmung des Mythus als dem Ausdruck einer minder vollkommenen Hingabe für diesen auch ein sittliches Mindermaß gesetzt und zugleich ein Mindermaß von Abhängigkeit, eine Verselbständigung der Dinge dem Geiste gegenüber, darnach sein Leben nicht in vollem Maße als das in ihren Tiefen die Welt beherrschende dem Menschengeist bewußt wird. Damit aber wird die mythische Religiosität der Nährboden des Aberglaubens, in dem der Geist materialisiert, die Bildlichkeit als wirkende Ursache gedacht wird zur Erreichung selbstsüchtiger Zwecke. (Siehe oben S. 85.) So sind denn freilich die älteren naturreligiösen Vorstellungen mit Aberglauben eng verwachsen und bei den jetzigen Naturvölkern von ihm fast gänzlich absorbiert worden.

Die Ansicht, daß der Aberglaube eben nur die ältere Religionsform sei, vom Standpunkt der späteren und zugleich höheren betrachtet, wird in dem Aberglauben dieser Naturvölker das Ursprünglichere, das den religiösen Ursprüngen Gleichartigste sehen. Eine Präzisierung der Begriffe Mythus und Aberglauben führt nicht nur zu der Frage, ob Aberglaube oder naturbeseelender Mythus das Ursprüng l i ch e r e — will es den Ursprung selbst der Religion begreiflich machen, so überschlägt sich das mensch-

liche Denken — sondern entscheidet sie begrifflich auch zu Gunsten des Mythus. Ganz unsicher bleibt ja auch günstigsten Falls der Rückschluß von den religiösen Vorstellungen der heutigen Naturvölker auf eine historisch unerreichbare Urzeit. Doch ist es immerhin bedeutsam, daß Andrew Lang sich gezwungen sah, lange verfochtene Ansichten aufzugeben und „überwältigt“ von den zahlreichen Berichten über höhere Gottesvorstellungen bei den heutigen Naturvölkern einen höheren Anfang der Religion vor dem niedern Zustand anzunehmen. Wenn aber Edv. Lehmann (Kultur der Gegenw. I 3 1 S. 26) dem gegenüber bemerkt, die primitiven Menschen könnten denn doch ihrem Gott keinen höheren Wert zulegen, als den sie selbst besäßen und zu schätzen wüßten, so kommt dies Gegenargument darauf hinaus, der Geist des Menschen müsse sich erst einen höheren Wert aneignen, damit er ihn auf den Wert übertragen könne, dessen er sich in seiner Gottesverehrung als des höheren bewußt ist, oder auf ein vom menschlichen Bewußtsein abhängiges in seiner Unbedingtheit bedingtes Gottesbewußtsein. Ist es nicht das Gottesbewußtsein, das den Menschen auf eine höhere Stufe erhebt, sondern tut das der Mensch mit dem Gottesbewußtsein, dann ist der Mensch seines Gottes Gott. Die Annahme, daß eine höhere geistige Entwicklung des Menschen die Voraussetzung ihrer religiösen Erhebung sei, hängt zusammen mit der andern, daß die wahre Gotteserkenntnis erst beginne mit dem Vernunftschluß auf eine letzte Ursache der Welt. Das ergibt dann einen Religionsbegriff, der dem von Herrmann vertretenen, welchen wir zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung machten, ganz entgegengesetzt ist und wohl als von Kant und der neueren Religionsforschung überwunden gelten kann.

Leidet das Ansehen des Mythischen einerseits unter der Vermischung mit dem Abergläubischen, so andererseits unter der mangelhaften Scheidung von dem Poetischen: in Aberglaube und Poesie scheint es nahezu aufzugehen. Eben die reine Bildlichkeit der Symbolik des Mythus, welche ihn von dem Aberglauben scheidet, scheint ihn der Poesie auszuliefern. Und gewiß, über „poetische Wahrheit“, Gefühlsausdruck geht die Bedeutung alles Mythischen

in der Gegenwart, sofern es nicht noch in abergläubischem Brauch und Tun fortlebt, nicht mehr hinaus. Die durch begriffliches Denken abgeschwächte Bildlichkeit, das Nur-Bildlich Useners, ist eben die poetische Bildlichkeit. Aber hier gibt unsere Wertung des Mythischen doch noch eine Unterscheidung an die Hand zwischen der mythischen Poesie als der an ursprünglich religiöse Vorstellungen gebundenen und der späteren, freien Poesie, die ihre Bildlichkeit nicht von religiösen Vorstellungen überkommen hat als Ausdruck des Glaubens, sondern im Anschluß an erstere frei, mit dem Bewußtsein einer Nichtwirklichkeit gebildet, nur daß auch diese Poesie nicht frei ist in dem Sinne willkürlicher, unwahrer Erfindung; auch sie hat noch ihre Wahrheit und Wirklichkeit. Der echte Dichter erfindet nicht, er findet, steht unter der Macht gebieterischer Impulse wie der Prophet, kann einzig sagen, was er schaut, und die seelischen Vorgänge nur zum Ausdruck bringen kraft einer ihm gegebenen Uebereinstimmung zwischen Ich und Welt, die auch ihm sein Leben aus den verborgenen Tiefen der Welt heraufführt. Aber doch wieder frei in dem Sinne, daß damit, anders als für den Propheten, keine sein Tun bestimmende Einigung mit dem Notwendigen in völliger Hingabe zustande kommt, da die kausal begriffliche Betrachtung der Welt ihm neben die bildliche tritt und nicht nur von dieser nicht abhängig ist, sondern vielmehr für die Dauer in seinem Geiste das Uebergewicht behauptet. Zwischen dieser freien Poesie, die eben um solcher Zwiespältigkeit willen nichts Ursprüngliches sein kann, und der mythisch gebundenen steht dann noch als Uebergang eine Poesie, die sich eng an die eigentlich mythische anschließt, ohne daß doch ihre Bildlichkeit einmal mit religiöser Gewißheit bekleidet war. Feste Grenzen zu ziehen ist nicht möglich; das zeigt sich z. B. auch bei den Versuchen, aus Homers Dichtungen die religiösen Vorstellungen der Griechen zu entnehmen; aber einen gewissen Anhalt, das Rein-Mythische von dem Poetisch-Mythischen und der freien Poesie zu scheiden, bietet der Kult.

Vor allem kann man da den Jahres- oder Sonnenmythus herausheben als mythischen Grundstock, den man auf der ganzen Erde antrifft, wieder nicht in seiner poetischen Ausschmückung,

sondern wie er aus ältesten Festbräuchen spricht als Leben und Sterben mit der Natur. Mit dessen Bildlichkeit ist die Veranschaulichung der tiefsten, wertvollsten sittlichen Gefühle, ja ist alle sittliche Unterscheidung verknüpft, Gut und Böse, Liebe und Haß und ebenso die Unsterblichkeitshoffnung. Diese mythischen Elemente sind es denn auch, zu denen sich die Verkündiger des deutschen Glaubens hingezogen fühlen. Sie sind in die christlichen Feste aufgenommen und so unlöslich mit den christlichen Glaubensvorstellungen verbunden worden. Auch Herrmann will sie hier sicherlich nicht ausgeschieden wissen; er verurteilt doch nur eine phantastische und künstliche Neubelebung alter mythischer Vorstellungen und Bräuche zur Auffrischung des Christentums, die wohl als eine Reaktion gegen den Historizismus angesehen werden könnte.

Anders stehen wieder die Vielen, deren Frömmigkeit das naturreligiös Mythische der christlichen Festbräuche nicht im geringsten als Störung empfindet, vielmehr durch dessen Wegfall sich verletzt fühlen würde, die aber den größten Anstoß daran nehmen, daß die Glaubenstatsachen selbst in irgendwelche Beziehung gesetzt werden zu den alten Mythen, welche helfen, sie zu feiern, sondern durchaus für sie im Namen ihrer Glaubensgewißheit geschichtliche Tatsächlichkeit fordern. Diese Forderung „geschichtlicher Tatsächlichkeit“ aber, ist sie nicht eben der Ausdruck dafür, daß der christlichen Frömmigkeit die biblischen Glaubenstatsachen nicht von begrifflich abgeschwächter Bildlichkeit, nicht nur bildlich sind? Und geht ihr Protest nicht aus der Furcht hervor, ihre Gewißheit solle poetischer Illusion gleichgesetzt werden? Daß dem so ist, zeigt sich darin, daß man zumeist geschichtliche Nachweise auch nicht einmal versucht, noch nach ihnen fragt, sondern sich den historisch-kritischen Schwierigkeiten gegenüber zur Rechtfertigung des Wunderbaren aller biblischen Glaubenstatsachen auf das „Eingreifen Gottes in die Geschichte“, auf seine Allmacht beruft, d. i. auf eine Abhängigkeit der geschichtlichen Notwendigkeit, deren man sich in der gläubigen Hingabe mit Sicherheit bewußt wird, von der man aber doch auch wieder nur bildlich eine Vorstellung zu geben vermag. Daher

weiß man denn auch von solcher innerlichen Gewißheit sittlicher Art noch wieder bei sich und Andern einen bloßen „Geschichtsglauben“ zu unterscheiden und stellt dem eine Bedeutung der Glaubenstatsachen gegenüber, die sich erst in der Bekehrung am Schriftwort erschließt durch den heiligen Geist.

Es bleibt nun noch die gefundene Begriffsbestimmung zu prüfen bezüglich ihrer Anwendbarkeit auf die verschiedenen Religionsformen und ihr Verhältnis zu einander, ob da alles, was nicht mehr Ausdruck des Glaubens ist, als mythisch bezeichnet werden kann, und ob unsere Zweiteilung genügt und nicht etwa noch zu berücksichtigen ist, daß religiöse Vorstellungen nicht bloß nicht mehr, sondern auch noch nicht Ausdruck des Glaubens sein können.

Es möchte scheinen, als sei innerhalb der Naturreligionen der Name Mythus in der Bedeutung von überwundener, nicht mehr voll lebendiger religiöser Ausdrucksform überhaupt nicht anwendbar. Nun treffen wir aber doch bereits in der Sprache, der das Wort entstammt, in früher Zeit μῦθος (μυθολογεῖν) in der Bedeutung von Erdichtung, Fabel, ja selbst Lüge an. Dieser Umstand spricht stark gegen die Anwendung, die Usener von dem Namen macht, läßt aber die unsrige ganz wohl zu. Denn die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Worts ist doch nicht Erdichtung, sondern Rede, und zwar ist es wahrscheinlich wurzelverwandt mit unserm Wort Gemüt und gibt die Wurzel den Ton wieder (vgl. μύζω), der ein unwillkürliches Anzeichen dafür, daß das Herz getroffen ist. Noch bei Homer bedeutet μῦθος nur Erzählung, nicht Erdichtung; erst entwickelteres begriffliches Denken hat dann den Namen auch auf seine Erzählungen mit der Nebenbedeutung des Erdichteten angewendet. So vollzieht sich denn auch innerhalb des naturreligiös bestimmten Vorstellens die Scheidung, welche nach obiger Deutung durch den Begriff Mythus zum Ausdruck gebracht wird und prägt sich das Wort um. Natürlich trug dazu die rationale Umgestaltung des naturreligiösen Gottesbegriffs durch die griechische Philosophie bei. Dagegen möchte das so tief in Aberglauben verstrickte religiöse Denken der heutigen Naturvölker kaum irgend ein Ver-

ständnis und Bedürfnis für den Begriff haben. Und da möchte es denn gleich scheinen, daß in die Begriffsbestimmung der religiösen Vorstellungen auch ein Name für das aufgenommen werden müsse, was dem Anhänger der Naturreligion noch nicht Ausdruck seines Glaubens ist, also für das, was etwa dem Neger oder auch dem Hindu die christlichen Vorstellungen sind. Unter den Begriff des Mythus können sie ihm ja nicht fallen. Indessen ist zu bedenken, daß eben das, was diese Vorstellungen für den Christen von den naturreligiösen unterscheidet und letztere zu mythischen werden läßt, für den Anhänger der Naturreligion doch überhaupt in ihnen nicht vorhanden ist; ihm können die christlichen Vorstellungen entweder nur den seinen wesentlich gleichartig erscheinen — allein daß er sie ihrer Fremdartigkeit wegen scheut und ablehnt — oder aber, vom Standpunkt etwa des philosophisch aufgeklärten Hindu, eben auch als mythisch, das aber doch wieder nur so, daß er sie mit den ihm mythisch gewordenen der eigenen Religion identifiziert. Dasselbe gilt vom Mohammedaner inbezug auf christliche Vorstellungen wie Gottessohnschaft und Dreieinigkeit. Die religiösen Vorstellungen der Mohammedaner wiederum können für die Christen insofern mythologisch sein, als sie, wenn auch zeitlich später, doch mit der älteren Naturreligion noch verquickt sind, vor allem die Eschatologie. Der starre Monotheismus jedoch des Islams kann unter den Begriff des Mythologischen nicht fallen; aber der fällt eben, in seinem Rationalismus, weil es sich dabei nicht um religiöse Vorstellungen, sondern um begriffliche Abstraktionen, um bloße Lehren handelt, aus dem Begriff der religiösen Vorstellung, ja der Religion heraus. Eben damit hängt zusammen, daß allen Kennzeichen nach die Schätzung, deren sich das religiöse Erlebnis selbst bei den Theologen des Islams erfreut, eine zumeist nur theoretische scheint, womit lebendiger Glaube seinen Anhängern nicht abgesprochen werden soll. Wie aus ihm alle echt religiösen Vorstellungen hervorgehen, so können ihm auch alle weiter zum Vehikel dienen.

Ganz geläufig ist es uns vom evangelischen Standpunkt aus im Katholizismus Mythologisches zu finden. Bedarf es nun

vielleicht doch einer Ergänzung unserer Begriffsbestimmung durch eine Bezeichnung dessen, was für den Katholiken die evangelischen Glaubensvorstellungen sind? Aber bei dem Unterschied zwischen katholischem und evangelischem Glauben handelt es sich gar nicht um einen verschiedenen Glaubensinhalt in dem Sinne, daß es evangelische Glaubensvorstellungen gäbe, welche der Katholik als solcher nicht auch haben könnte, sondern nur um Vorstellungen, welche wohl die Katholiken noch, die Evangelischen aber nicht mehr haben. Der evangelische Glaube beschränkt sich eben auf die biblischen, insbesondere die „evangelischen" Glaubensaussagen, in denen auch die Katholiken den vorzüglichen Ausdruck ihres Glaubens anerkennen. Die grundsätzliche Unterscheidung beruht auf einer verschiedenen Bestimmung der Glaubensgewißheit. Diese hat dann freilich auch ihre bedeutsamen Konsequenzen für die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Mythus, die weiterhin erörtert werden sollen.

Endlich bliebe noch der Fall zu erwägen, daß ein „moderner" Mensch zunächst in allen religiösen Schriftaussagen nur „Mythen" sieht, daß er dann aber später in ihnen den Ausdruck seines Glaubens findet. Ist für ihn wenigstens dann das Mythische nicht auch das, was noch nicht Ausdruck des Glaubens? — Ein solcher hält zunächst alle Religion für überwunden, auch wenn er sich dem Eindruck ihrer Bildlichkeit auf sein Gefühl nicht entziehen kann oder will; aber nicht eigentlich das, was ihm anfangs mythisch bildlich war, wird ihm später inspiriert. Die Uebereinstimmung mit dem Mythus bleibt für ihn in den biblischen Glaubensaussagen deutlich, und das, was er daran später scheiden kann und muß, war für ihn in den christlichen Glaubensaussagen überhaupt noch nicht denkbar: er konnte sich bei dem Zeugnis der Bekehrten von dem Leben in Christus nichts als etwa höchstens poetische Einfühlung denken. Kommt ein solcher zur Bekehrung, dann wird sich ihm auch zugleich die Einsicht in das Wesen der Glaubensgewißheit erschließen.

Für die katholische Glaubensgewißheit, an die man sich ja oft genug auch in der evangelischen Kirche hält, ist die Hauptsache der Gehorsam gegen die kirchliche Lehre. Diese kirchliche

Lehre will ja nichts Anderes sein als die Fortbildung der biblischen Ueberlieferung, welche das geistige Bild Jesu geprägt hat, und auch die Auslegung des Papstes soll geschehen in der Kraft eben des in dieser Ueberlieferung wirksamen Geistes; aber dessen Wirken fällt für den katholischen Standpunkt nicht zusammen mit dem religiösen Erlebnis des Einzelnen, das an jenem Bilde erfahren wird und dadurch er sich in Christo mit allen Gläubigen verbunden weiß, sondern das religiöse Erlebnis kommt zu der gläubigen Annahme hinzu, steht erst in zweiter Reihe und macht nicht, wie für die evangelische Glaubensgewißheit, den Glauben aus. Dementsprechend nehmen auch die kirchliche Lehre und ihr Ausleger der Papst eine Entscheidung in wissenschaftlichen Fragen in Anspruch, und mit der rein religiösen Erkenntnis verbindet sich so für katholische Glaubensgewißheit eine begrifflich objektive. Man kann darin einen Vorzug sehen gegenüber der allzu großen, der „schrankenlosen" Subjektivität auf evangelischer Seite. Man kann in solcher Verquickung die Wurzel abergläubischer Vereigentlichung der religiösen Bildlichkeit sehen und sie in Zusammenhang bringen mit den naturreligiös mythischen Bestandteilen, welche das mittelalterliche Christentum in sich aufgenommen hat.

Vom katholischen Standpunkt kann unsere Unterscheidung von Glauben, Glaubensvorstellung, und Mythus nicht gebilligt werden. Der Katholik muß für die Wahrheit der biblischen Glaubensaussagen eine objektive Allgemeingültigkeit in Anspruch nehmen, und die kann nur in geschichtlicher Eigentlichkeit bestehen. Wenn er sich selbst treu bleibt, kann er sich nicht zu der Anerkennung verstehen, daß für die objektiv historische Betrachtung zwischen der Bildlichkeit der naturreligiösen Vorstellungen und der biblischen Bildlichkeit ein Unterschied nicht nachweisbar. Dabei hat aber der echte Katholizismus vor der evangelischen Orthodoxie den Vorzug, daß er sich von einer wissenschaftlichen Widerlegung der Bibelkritik dispensieren lassen und sich hinter das päpstliche Verdammungsurteil verschanzen kann. In der Position, in welcher Herrmann die Sicherheit des Glaubens vor der Kritik sucht, wird der Katholizismus eine Unterwerfung des Glau-

bens unter die Wissenschaft, einen Rückzug vor der Wissenschaft sehen.

Nun sind gewiß Herrmanns Auseinandersetzungen mit der Kritik und die Begriffsbildungen, welche wir hier daran anschließen, erst durch die Kritik und durch die Religionswissenschaft veranlaßt; wie alle Verteidigung von der Art des Angriffs, so ist auch die religiöse Apologie von der Art der Zweifel abhängig, die wieder durch Begriffsentwicklung und -verschiebung auf wissenschaftlichem Gebiete hervorgerufen werden. Gegenwärtig handelt es sich da um die Selbsterkenntnis des Glaubens, deren Voraussetzung die evangelische Glaubensgewißheit der Reformation. Von der Beziehung dieser beiden schreibt Usener: „Damals hatte der Glaube aus Gottes Wort Jugendkraft gesogen, jetzt, wo wir an dies Wort den Maßstab geschichtlichen Entstehens und Ueberlieferns anzulegen gelernt haben, ist der Glaube gealtert und gereift, sich selbst zu erkennen" (Archiv für Religionsw. 1904 Heft I). Wollte man aber meinen, die rein geistige Gotteserkenntnis evangelischer Glaubensgewißheit sei das Produkt der Fortschritte des wissenschaftlichen Erkennens in neuerer Zeit, so wäre das nur wieder die bereits abgewiesene Annahme, die vom Geist des Menschen den abhängig sein läßt, dessen Erkenntnis die Erkenntnis der eigenen Abhängigkeit ist. Man sucht die Lichtquelle in ihrem Widerschein. Die Einigung mit dem Notwendigen in reiner Hingabe, diese Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit muß vielmehr gedacht werden als Voraussetzung für die geistige Beherrschung des Wirklichen, welche die Gewißheit der ausnahmslosen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen mit sich führt und eben darauf beruht, daß die Natur „das Dasein der Dinge ist, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", diese Gesetze aber eben wieder die Denkgesetze des mit der Naturnotwendigkeit in Gott geeinigten Geistes sind. Darum entspricht denn auch der mythischen Gotteserkenntnis die abergläubische Gebundenheit der Wissenschaft, welche wir gleich anfangs als ein Merkmal in Erwägung zogen, und ist die christliche Gotteserkenntnis die Vorbedingung der modernen Wissenschaft und Luther wieder ein Vorläufer Kants. Das hat schon Dilthey hervorgehoben, der in seiner „Einleitung in die Geisteswissen-

schaften" S. 317 von dem neutestamentlichen Christentum schreibt: „Hätte gleich damals dieser Glaube der Gemeinden eine ihm ganz entsprechende Wissenschaft entwickelt, so hätte diese in einer auf die innere Erfahrung zurückgehenden Grundlegung bestehen müssen. Aber dieser innere Zusammenhang, welcher inbezug auf die Begründung der Wissenschaft zwischen dem Christentum und einer von der inneren Erfahrung ausgehenden Erkenntnis besteht, hat im Mittelalter eine entsprechende Grundlage der Wissenschaft nicht hervorgebracht. Das war in der Uebermacht der alten Kultur begründet."

Die Bestimmung, darnach das Wesen der Religion Einigung des Einzelnen mit dem Notwendigen ist kraft der Erkenntnis des eigenen Lebens in den Tiefen der Welt, die „sich in den Tiefen der eigenen Persönlichkeit vollzieht", läßt erkennen, daß das religiöse Denken den Begriff der Persönlichkeit Gottes bilden mußte und ihn festhalten gegenüber den immer wiederkehrenden, bestechenden Bedenken, als seien mit diesem Begriff Gott Schranken gesetzt der Welt gegenüber, die seinem Wesen widersprechen. Im Lichte jener Definition zeigt sich ja, daß im Begriff der absoluten Persönlichkeit eben in der Einigung mit dem Notwendigen im Bewußtsein der Einzelpersönlichkeit die Schranken aufgehoben werden ohne die pantheistische Gleichsetzung von Gott und Natur mit ihrer mythologisch poetischen Abschwächung der sittlichen Gotteserkenntnis.

Welch eine Kluft aber zwischen diesen Spekulationen und dem, was die christliche Gemeinde heute bedarf! — einer einfachen, klaren Antwort auf die Frage, die durch die Religionsgeschichtlichen Volksbücher in die weitesten Kreise getragen wird: Ist nicht alles doch nur Mythus? Was soll da eine Auseinandersetzung über das Einswerden der Einzelnen mit dem Notwendigen als unterscheidendes Merkmal! — Die Kluft ist so weit nicht, wie es scheint. Herrmanns Bestimmung der Religion als Einswerden mit dem Notwendigen, als reine Hingabe an Eins ist von ihm nicht spekulativ erschlossen, sondern ist die, freilich in spekulative Begriffe gekleidete Umschreibung dessen, was Paulus nennt: Ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebet

in mir, und was durch Vermittlung der biblischen Aussagen von Christi Kreuz immer wieder in jedes gläubige Bewußtsein tritt als Sterben und Auferstehen mit Christo.

Die völlige Einigung des Einzelnen mit der Notwendigkeit ist nicht ein Akt seines begrifflichen Denkens: je stärker, je klarer das Denken, um so kraftloser alle die Notwendigkeit personhaft vermenschlichenden Aussagen, um so unerreichbarer Gott, bis sie alle zu — Mythen werden. Nur in dem Kreuzestode Christi nach der Darstellung der heiligen Schrift steht in Gottverlassenheit ein blindes Vertrauen, eine völlig reine Hingabe der starren Notwendigkeit gegenüber als die sie allein überwindende Kraft und damit als höchste Kraft — Kraft Gottes in Christo. Von der Kraft dieses im Blick auf das Kreuz Christi immer neu zu gewinnenden Vertrauens ergießt sich ein Strom des Glaubens in die biblischen Aussagen über das göttliche Tun und entreißt sie dem Bann der abgeschwächten Bildlichkeit des Mythus in dem Maße, als sie, von dem Geist dieses Vertrauens eingegeben, die Notwendigkeit des Geschehens durchdringen und damit Gottes Tun erkennen lassen in allem, was geschieht. Denn ist auch das Kreuz der Brennpunkt, an dem sich der Glaube so entzündet und neu entzündet, es sammelt als solcher doch eben nur alle Strahlen der biblischen Gotteserkenntnis, von der Schöpfungsgeschichte bis zum Endgericht und der Herrlichkeit einer neuen Welt.

Die evangelische Glaubensgewißheit ist so an das Schriftwort durchaus gebunden in seiner weltweiten Bildlichkeit, die vom ersten bis zum letzten Blatt durchleuchtet wird von dem geistigen Bilde Christi. Und an ihr Gottes Tun einem jeden zu vergegenwärtigen ist die Bedeutung der evangelischen Predigt, von der Herrmann verlangen kann, daß sie im Gehorsam gegen den Willen der Gemeinde, ohne Willkür, d. h. nach der bewährten überlieferten Auswahl, den ganzen Inhalt des Neuen und, können wir hinzufügen, Alten Testaments, in welchem schon die neutestamentlichen Schriften selber Christi Bild aufweisen, der Gemeinde zur Erbauung darbiete. Denn nur so kann ihr Verlangen, „an Jesu als dem Erlöser festzuhalten“ befriedigt werden.

Was in den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern für den

Gemeindeglauben so tief verletzend ist, kann nicht eigentlich sein, daß sie die biblischen Glaubensaussagen in enge Beziehungen zu den mythischen Vorstellungen der alten Religionen setzen. Solche Beziehungen sind der Gemeinde nichts Neues, ja ihnen nachzugehen kann ihr selbst wertvoll sein; das beweisen die christlichen Sibyllinen und manche sinnige Legende, und um die Weihnachtszeit werden selbst die Schulkinder öfters angehalten, sich mit dergleichen Beziehungen in ihren Aufsätzen zu beschäftigen. Nein, das ist das Verletzende in diesen Schriften, daß sie das zerstören, dadurch die biblischen Glaubensvorstellungen mehr und anders sind als Mythen — das geistige Bild Christi, welches den wunderbaren Zusammenhang zwischen dem ersten und letzten Blatt der Schrift herstellt und in welchem die Gemeinde den Geist reden hört, der Christus in ihr lebendig macht; daß nicht in dieser ursprünglichen Bildlichkeit das Mehr gegenüber dem Mythus nachgewiesen, sondern der Unterschied aufgehoben wird, indem alles zerstückelt und an Stelle des geistigen Bildes der Ueberlieferung eine hypothetische historische Persönlichkeit gesetzt wird, in deren Selbstbewußtsein sich ein jeder zurückzuversetzen hat, um aus ihrem Gottesglauben, unter Ausscheidung der zeitlich bedingten Mängel und mit Hilfe der wissenschaftlich geläuterten Begriffe, eine möglichst reine Gotteserkenntnis zu gewinnen. — Es ist wieder das verhängnisvolle ὕστερον-πρότερον, in dem sich der Mensch zu seinem Gott macht, der innere Widerspruch, den wir auch bei Usener fanden.

Nicht das kann die Gemeinde verlangen, daß solche historisch-kritischen Versuche nicht gemacht werden; die daraus sich ergebende Unterscheidung ist schon enthalten in dem Worte des Paulus: Der natürliche Mensch aber vernimmt nichts vom Geist Gottes, und dem andern: Ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr. Wie die Gemeinde neben dem Bild der Schöpfungsgeschichte, das ihr jeder Frühling erneuert, die blassen Umrisse der Kant-Laplaceschen Hypothese zu sehen sich gewöhnt hat, so mag auch das schwankende Bild des historischen Jesus gezeichnet werden neben das Bild des himmlischen, das sie tragen soll; aber nicht, um

das alte ewige Bild zu verdrängen, sondern um dessen Wert voll hervortreten zu lassen. Nicht versuche man, ihr das alte zu entreißen und das neue an die Stelle zu setzen, sondern weise sie von dem neuen an das alte, das ihr Leben ist. Das kann sie von denen verlangen, die ihr Christum predigen wollen, den Juden ein Aergernis und den Griechen eine Torheit.

Das Festhalten aber an dem von aller Vermischung mit begrifflichem Welterkennen befreiten, rein geistigen Bilde Christi ist eins mit dem neutestamentlichen Auferstehungsglauben als dem Bewußtsein eines im Glauben gegenwärtigen Lebens, in dem jede Scheidung von Geist und Natur, damit letztere noch irgendwie verselbständigt wird, fortfällt — die vollkommene Einigung des Einzelnen mit dem Notwendigen, die rein persönliche Gotteserkenntnis, darin der, welcher den Geist Gottes und Christi hat, mit Christo auferstanden und „in die Himmelswelt versetzt" ist, für welche das Reich Gottes zugleich zukünftig und gegenwärtig, der Himmel eins mit der neuen Erde ist. Umgekehrt hat dagegen, in dem Maße als die religiöse Erkenntnis noch mythisch abergläubische Elemente enthält, auch der Unsterblichkeitsglaube noch vom Geisterglauben an sich, welcher in der dem Aberglauben eigenen, widerspruchsvollen Weise sich in den Vorstellungen einer vom Leibe getrennten, räumlich-unräumlichen Seele bewegt „in unendlichen Fernen, zu denen der Wind, der durch Blumen und Bäume dahingeht, dein Seufzen trägt" (aus einer als vorbildlich nachgedruckten Leichenpredigt, Ev. Freiheit 1907 Heft X).

Etwas Anderes ist, daß auch der neutestamentliche Auferstehungsglaube sich in der biblischen Ueberlieferung für das an das Sinnliche gebundene menschliche Bewußtsein der Vermittlung einer Ausdrucksweise bedient, deren Bildlichkeit objektiv von der mythisch-poetischen nicht zu unterscheiden ist; wie denn auch das christliche Gottesbewußtsein des Kultus (Ursprung aller Kunst) bedarf als Darstellung der „Hingabe an Eins" in veranschaulichender Vergegenwärtigung der biblischen Bildlichkeit, welcher das Gotteshaus mit dem vom Kruzifix überragten Altar zum Abbild der Himmelswelt macht, darein der Gläubige durch Christum versetzt ist.

Jakob Friedrich Fries' Religionsphilosophie.

Von

D. Rudolf Otto, Professor in Göttingen.

III.

1. Verfahren. — 2. Grundlegung des Naturerkennens in reiner Vernunft. — 3. Kritische Methode gegen skeptische und dogmatische. — 4. Zustandekommen der Grundsätze. — 5. Leitfaden zur Auffindung der Kategorien. — 6. Die Kategorien. — 7. Objektive Giltigkeit der Kategorien. — 8. Schematisierung und Restriktion der kategorialen Erkenntnis durch die Zeitanschauung.

1. Eine Skizze nur der ganzen mühevollen Arbeit von Fries ist hier zu geben möglich. Das ist schwierig, denn in seiner Untersuchung selber ist alles schon sehr knapp und fordert eigentlich jeder Teil den andern. Dabei soll versucht werden, möglichst allgemeinverständlich zu reden und darum Fries' sehr sorgfältige aber uns ungewohnte Terminologie ins Gängigere zu übersetzen. Alle seine feinen und schwierigen Untersuchungen im Einzelnen wiederzugeben, ist unmöglich. Auch folgen wir nicht genau dem streng methodischen Gange seines eigenen Hauptwerkes, sondern versuchen, uns zu seinem Denken unsere Zugänge zu bahnen, so wie sie für eine erste Bekanntmachung sich uns am bequemsten zu bieten scheinen. Nicht um einen Ersatz seiner eigenen Werke, sondern um eine Hinweisung und Vorbereitung für sie handelt es sich. — Das erste Absehen der kritisch-philosophischen Arbeit Fries' ist wie bei Kant selber auf Naturphilosophie gerichtet, d. h. darauf, die-

jenigen metaphysischen Erkenntnisse und Sätze zu gewinnen, durch die Mathematik und Naturwissenschaft (zu der er auch die Psychologie rechnet) und damit die gesamte Welt des „Wissens" überhaupt möglich sind. Erst von hier aus geht seine Arbeit weiter zur Lehre von den „Ideen" und zur Welt des „Glaubens". Uns geht eigentlich nur das Zweite an. Aber von jenem Ersteren ist doch soviel vorauszuschicken, als zum Verständnisse des Zweiten nötig ist.

2. Die kritische Philosophie vollendet nur, was die Wissenschaft der Aufklärung angefangen hat, und löst das große Problem, das diese immer drängender gestellt hatte. Sie gibt die letzte Rechtfertigung für die Wissenschaft und das Weltbild Galileis und Newtons. Die neue Wissenschaft hatte sich durchgesetzt mit der Zuversicht und dem Anspruche, an Stelle von halb animistischen Vorstellungen streng kausale Erkenntnis, an Stelle von schwankendem Meinen allgemeine und notwendige Erkenntnisse zu setzen. Dabei war sie noch selber naiv und „dogmatisch" verfahren. Ihre Arbeit ruhte auf und ging fort nach gewissen obersten Grundsätzen und Prinzipien, etwa nach denen, die Newton in den leges seiner Naturphilosophie zusammenstellt, und war unter der Voraussetzung von deren Giltigkeit sicher und unanfechtbar genug. Auch hatte man die Grundsätze selber richtig aufgefunden und hingestellt. Aber man hatte ihre Gültigkeit unbesehens angenommen. Von selber mußte die Gedankenarbeit dazu weiter treiben, sich hier des Rechts zu vergewissern. Scheitern mußte diese Arbeit, solange sie nur nach den zwei Hauptmethoden der Zeit unternommen wurde: der der Erfahrung und der des Beweises. Ein Gesetz wie das Substanzgesetz oder das Kausalitätsgesetz kann nicht aus Erfahrung gewonnen werden: Erfahrung, wissenschaftliche Beobachtung, Experiment ruhen ja selber erst auf dem Kausalgesetz und haben erst unter seiner Voraussetzung Sinn. Und sie alle geben aus sich niemals ein Gesetz, d. h. eine allgemeine und notwendige Regel. Und das Beweisverfahren konnte keinen Erfolg geben, denn Grundsätze sind eben solche, die unbeweislich sind und sein müssen. Durch Humes Skeptizismus entdeckte sich das Problem, das der gesamten neuen Wissen-

schaft zu Grunde lag. Aber auch ohne ihn mußte es zu seiner Zeit sich einstellen.

3. Die Lösung des Problems liegt in der Kritik der Vernunft und in der durch solche Kritik geschehenden Nachweisung und Entdeckung einer ursprünglichen Erkenntnis der Vernunft, die sie dunkel, unabhängig von aller Erfahrung, das heißt a priori, nur aus sich, als „reine Vernunft" besitzt, und in dem Nachweise, daß jene Grundsätze der Naturwissenschaft, jene „reine Naturwissenschaft" wirklich in ihr gründen. — Die gesamte neue Wissenschaft aber ruhte auf der Mathematik. Sie war die Königin der Wissenschaften und ihre Giltigkeit galt als so sicher, daß gegen sie auch die Skepsis Humes verstummte. Verstummte aus dem Grunde, weil man glaubte, daß sie ganz dem „Beweise" unterläge, d. h. daß auch ihre Grundsätze sich ergeben nach den rein logischen Gesetzen der Identität und des Widerspruches, daß ihre Urteile „analytische" seien. Hier ist es gerade erst Kant selber, der den „dogmatischen Schlummer" bricht. Er hebt den logischen Charakter der mathematischen Grundurteile auf, zeigt, daß auch sie synthetisch sind, und daß der Charakter der mathematischen Erkenntnis nicht logischer sondern anschaulicher Natur ist. Wie dort die Frage: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?" so ergibt sich nun auch hier die Frage: „Wie ist Mathematik möglich?" — Die Antwort ist auch hier entsprechend: kritischer Nachweis der unmittelbaren und von Erfahrung unabhängigen Erkenntnisgrundlage der Mathematik im Geiste selber.

Dabei ist bedeutsam, daß diese Art Philosophie nicht ausgeht von der Cartesischen Kaprize und Zwangsidee „an allem zu zweifeln", sondern von der Zuversicht, daß wir Erkenntnisse haben, zumal in Wissenschaften, die trotz aller skeptischen Anfälle so gut und unbeirrbar fortgehen, wie Mathematik und Physik. Die Aufgabe der Philosophie ist nicht, Skeptiker um jeden Preis an den Haaren herüberzuziehen, sondern zum Nachdenken vorgebildete und im natürlichen und gesunden Zutrauen der Vernunft zu sich selber lebende Menschen zur Verständigung über die Elemente ihrer eigenen Erkenntnis zu bringen. Von gegebenen wirklichen Erkenntnissen geht sie aus, prüft, was in ihr

an Voraussetzungen gegeben ist, und ob und wie diese im vernünftigen Geiste gründen. Daß und wie ihr das Letztere gelingt, ist dann für jenen Ausgangspunkt die endgiltige Rechtfertigung. Wie gegen Skeptik so liegt hier zugleich der Unterschied der kritischen Methode gegen alle Dogmatik. Nicht werden Sätze aufgerafft und an den Anfang gestellt, um dann aus ihnen progressiv ein Erkenntnisgebäude zu entwickeln. Auch werden hier nicht Hypothesen und hypothetische Spekulationen versucht, um gewisse Meinungen oder Daten durch spekulative Phantasie zur Einheit eines Gedankengebäudes zu bringen. Sondern regressiv schreitet die analysierende Betrachtung von gegebenen Erkenntnissen rückwärts, sucht ihre Voraussetzungen, trennt nach den verschiedenen Erkenntnisquellen und findet so endlich auf, welche Grunderkenntnisse Vernunft wirklich hat und welche Philosophie ihr möglich ist. Von der „geometrischen Methode", nach der der Rationalismus gern philosophiert hätte (vgl. Spinoza, Ethica more geometrico demonstrata) unterscheidet sich die philosophisch-kritische aufs bestimmteste dadurch, daß sie nicht Beweise aneinander kettet, sondern Erkenntnis-Analyse und dadurch Aussonderung der rein vernünftigen ursprünglichen Erkenntnis betreibt.

4. Der kritische Nachweis, daß wir die „reine Anschauung" besitzen, durch die die Vernunft a priori, unabhängig von aller Erfahrung, und darum allgemein und notwendig die Grundbestimmungen von Raum und Zeit anschaulich erkennt, löst die erste Frage: „Wie ist Mathematik möglich?" Der Nachweis, daß auch mathematische Erkenntnis „synthetischer" Natur ist, daß es also jedenfalls hier ein „a priori", ein von Erfahrung unabhängiges Erkenntnisprinzip gebe, hatte durch sich das empiristische und rationalistische Vorurteil von der Erfahrung und der Logik (dem Beweise) als einzigen Erkenntnisprinzipien zum Schweigen gebracht und die Bahn frei gemacht, die Frage zu beantworten: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?" Tiefer noch als die mathematische durch reine Anschauung liegt nun in unserem Geiste eine andere, rein rationale, dunkle, „ursprüngliche Erkenntnis". Sie wird uns bewußt und klar in gewissen Begriffen, den „Kate-

gorien", die in ihr entspringen, und in denen Vernunft völlig rein und a priori, darum allgemein und notwendig die ersten allgemeinsten Bestimmungen alles erfahrbaren Seienden überhaupt erkennt. Indem sich nun die Erkenntnis der Dinge, die wir durch die Kategorien von ihnen haben, verbindet mit derjenigen Auffassung von ihnen, die wir in der reinen Anschauung von ihnen gewinnen (indem die kategoriale Erkenntnis sich raumzeitlich „schematisiert"), ergibt sich die Möglichkeit der „reinen Naturwissenschaft", d. h. die oberste und erste Grunderkenntnis von Natur und natürlichem Dasein, die in jenen allgemeinsten Naturgesetzen (Substanz-, Kausalitäts-Gesetz usw.) ausgesprochen ist. Sie ergibt sich als unanfechtbare, allgemeine und notwendige Erkenntnis für alle menschliche Vernunft überhaupt, und von ihr gewinnt dann die auf ihnen ruhende Wissenschaft ihre Zuversicht, ihren unumstößlichen, apodiktischen Charakter.

5. Daß es Kant nach der Entdeckung der reinen Anschauung noch gelang, den „Leitfaden" zu finden, nach dem alle Kategorien in der Vernunft sicher entdeckt und an ihrem Orte bestimmt werden können, ist trotz Schopenhauers Spott in der Tat das Schwerste und Bedeutendste gewesen in aller bisherigen Philosophie. Nachdem die Entdeckung gemacht ist, erscheint sie wie alle andern Entdeckungen sehr einfach und dem Ei des Kolumbus vergleichbar. Alle wissenschaftliche Erkenntnis wird ausgesprochen in Urteilen. Alle Materie des Urteils stammt aus der Anschauung und nicht aus der Vernunft. Soll es also ein Eigenes geben, das über die Wahrnehmung aus reiner Vernunft hinzukommt, so muß dieses sich in der Form des Urteils zeigen. Und die möglichen verschiedenen Urteilsformen werden so zum Leitfaden für die Auffindung der verschiedenen Zuschüsse aus reiner Vernunft. Kant findet so die 12 Kategorien sicher auf und stellt das Faktum ihres Vorhandenseins fest. Aber nach dieser quaestio facti erhebt sich die quaestio juris, das heißt, die Frage nach dem Giltigkeitsgrunde dieser Kategorien. Diese beantwortet erst Fries. Er weist nach, daß alle reinen Naturbegriffe nur die verschiedenen Formen der Grundvorstellung des vernünftigen Geistes von der allgemeinen Einheit und Notwendigkeit sind, oder anders aus-

gedrückt, daß sie eigentümliche Einzelbestimmungen sind der Grunderkenntnis von der Notwendigkeit und Einheit alles Seienden überhaupt, die als unmittelbarstes und tiefstes auf dem Grunde einer jeden Vernunft gelegen ist. Diese „Deduktion der Kategorien" ist das Eigentümlichste von Fries auf diesem Gebiete. Sie gibt der ganzen großen Lehre erst den nötigen Halt und sie ersetzt die fruchtlose und widersprechende Bemühung Kants, durch „transzendentale Beweise" seiner Lehre Halt zu geben.

6. Was wir von den Dingen unter den Kategorien erkennen, ist höchst „trivial" und allgemein. Wir erkennen a priori und sehen durch uns selber, ohne dazu der Erfahrung zu benötigen, ein, nicht wie viele Dinge es geben muß, auch nicht einmal, daß es überhaupt welche gebe — das alles können wir nur aus Erfahrung wissen; es könnte ja auch garnichts geben — wohl aber, daß, wenn es Etwas gibt, dieses unter dem Gesetze der Quantität stehen muß, das heißt, daß Etwas als Eines sein oder in der Vielzahl sein kann und daß die Vielheit sich in der Allheit der Einzelnen zusammenfaßt. Wir erkennen ferner a priori — nicht wie beschaffen Alles oder ein Einzelnes sein müsse; nicht eine einzige Beschaffenheit können wir unabhängig von Erfahrung erkennen — wohl aber, daß wenn es Etwas gibt, es beschaffen sein muß. Daß alles, was es nur immer geben kann, „irgendwie" sein muß, das ist ganz „selbstverständlich". Sonst ist es eben „nichts", das „sieht doch jedes Kind ein". In der Tat, aber zugleich ist diese Einsicht ganz unabhängig von Erfahrung, vielmehr bei aller Erfahrung vorausgesetzt. Alles untersteht dem Gesetz der „Qualität". Alles hat irgend welche „Realität" (im damaligen Sprachgebrauch nicht, wie bei uns bisweilen, gleichbedeutend mit „Dasein", „Wirklichkeit", Existenz, sondern das Reale bezeichnend, *was* etwas ist: z. B. blau, süß, klar, krank). Es handelt sich um die Kategorien der Qualität („Realität, Verneinung und Beschränkung").

Viel gehaltvoller als diese ersten sechs Kategorien sind die folgenden drei der „Relation". Sie sind die eigentlich inhaltvollen, die „metaphysischen" Kategorien, die uns ontologisch belehren, die über die Grundverhältnisse im Sein der Dinge Auf-

schluß und Gewißheit geben. Am Leitfaden der kategorischen, hypothetischen und divisiven Urteilsformen entdeckt sich hier zuerst die Kategorie der Substanz und Inhärenz, das heißt, der Umstand, daß das eigentlich Seiende nur denkbar ist als Ding mit Eigenschaften. Alle drei Kategorien der Relation sind nichts als die drei Formen, gleichsam die „drei Dimensionen", der Grundvorstellung unserer Vernunft von der durchgängigen Einheit und Verbindung im Wesen der Welt und des Seienden oder, subjektiv gesprochen, in der Mannigfaltigkeit unsrer Wahrnehmungen. In den Wahrnehmungen ist uns nur gegeben, was wir die Eigenschaften der Dinge nennen, nicht aber noch ein „Ding" dazu. Aber wir denken notwendig in und hinter den Wahrnehmungen „Dinge" als Träger und Grund dieser Eigenschaften in dieser Verbindung. (Man nehme als Beispiel das Gold. Hier haben wir die Wahrnehmungen so hart, so schwer, so magnet-elektrisch, so chemisch. Ist uns das schon „Gold"? durchaus nicht. Sondern dies wäre nur eine „Rhapsodie von Wahrnehmungen". Und unsre Vorstellung „Gold" wird erst daraus, indem die Vorstellung „Ding" mit einschießt, die Vorstellung eines Grundes und einheitlichen Trägers dieser Eigenschaften, der zugleich das Gesetz ihres eigentümlichen unaufheblichen Beieinanders ist.) Hume focht die „Dinge" an, hinweisend darauf, daß wir weder Erfahrung von den „Dingen" haben, noch ihr Dasein beweisen könnten. Und in der Tat haben wir weder jene noch können wir dieses. Aber auch der Skeptiker „sieht ein", daß Sein nur möglich ist als das Sein von Dingen mit Eigenschaften.

Einheit und Verbindung unter den Wahrnehmungen stellte sich her in Subsistenz und Inhärenz. Die Einheit und Verbindung unter der Mannigfaltigkeit der Dinge stellt sich her durch Ursächlichkeit und Wirkung (Kausalität und Dependenz), und in der Gemeinschaft der Dinge durch Wechselwirkung: beides wieder „Kategorien", Begriffe und Erkenntnisse über das Sein der Dinge ganz a priori. (Daß sie weder erfahrungsmäßig noch „beweisbar" seien, zeigt Hume wieder ganz schlagend. Da er die unmittelbare Erkenntnis nicht kennt, bleibt ihm nur der skeptische

Ausweg, sie überhaupt abzulehnen. Die psychologisch ganz unanfechtbare Tatsache, daß doch jeder den Kausalitätsbegriff besitzt und ihn beständig anwendet — nicht nur die Wissenschaft, sondern auch das alltägliche Leben wären ohne ihn garnicht möglich — erklärt Hume durch „Erwartung des ähnlichen Falles durch Gewohnheit nach dem Gesetz der Ideenassoziation". Aber Gewohnheit ist selber schon nur möglich bei geltender Kausalität. Sie ist selber eine psychische Wirkung der Wiederholung. Und die Erwartung des ähnlichen Falles ist in der Ideenassoziation nicht mitgegeben, sondern nur die Erinnerung.)

Endlich: im Moment der Modalität ergeben sich die drei letzten Kategorien des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen.

7. Die Kategorien sind „reine Begriffe a priori". Als solche sind sie Erkenntnisse. Wir fassen in ihnen, ganz unabhängig von Erfahrung, aus reiner Vernunft, rein durch uns selbst auf, was Grundbestimmung alles Seins überhaupt ist. Wir wissen es zuvor, daß ihnen alles Seiende entsprechen muß. In dem Sinne schreiben wir dem Sein die Gesetze vor. — Bei Kant gewinnt dieser letztere Satz einen seltsamen Sinn, aus dem hernach die Ichspekulation und der Akosmismus der Fichte'schen und die Anfänge der Schelling'schen Philosophie hervorgewachsen sind. Kant folgert, daß da diese Erkenntnis ganz a priori sei, sie auch nur gelten könne für die subjektive Welt unseres Vorstellens, nicht aber für eine objektive von uns unabhängige Welt des Seins an sich. Er schließt aus der Apriorität der Kategorien auf ihre Idealität. Nur in den Sinneswahrnehmungen soll uns eine von uns unabhängige Wirklichkeit sich ankündigen, indem sie uns „affiziert". Die Kategorien aber sollen subjektive Formprinzipien sein, wodurch wir für uns ein Weltbild gestalten, das deswegen auf Objektivität nicht Anspruch hat. Schon in der transzendentalen Aesthetik hatte er so in gleicher Weise auf die „Idealität" von Raum und Zeit geschlossen. Wie Fries diesen Fehler verbessert, ist schon gezeigt worden. Der Schluß von der Apriorität auf die Idealität gilt nicht und ruht auf einer falschen Voraussetzung: auf der nämlich, daß die Kausalität des Gegenstandes auf uns zum Kriterium der objektiven Giltigkeit gemacht

wird. Dieses Kriterium aber ist auch bei der Sinneswahrnehmung nur scheinbar anwendbar: Kant muß hier derselben Kategorie der Kausalität, die er eben für ideal erklärt, Realität leihen. Und vor allem diese Kausalität in der Affektion haben wir allerdings nachträglich anzunehmen (eben weil das apriorische Kausalitätsgesetz objektiv giltig ist); für die Wahrheit aber der Sinneswahrnehmung können wir uns garnicht auf sie berufen, denn von ihr *nehmen wir garnichts mit wahr*, können also ihr Fehlen oder Vorhandensein nicht als Kriterium der Erkenntnis anführen. Daß wir in unsrer Sinneswahrnehmung wirklich etwas *erkennen*, das heißt einen wirklich seienden Gegenstand auffassen und seinem Sein gemäß auffassen, das ruht einzig auf dem natürlichen, in Wahrheit von keiner Skepsis erschütterten Selbstvertrauen der Vernunft zu sich selber, der Wahrheit und der Erkenntnis fähig zu sein. Und das gilt nicht minder, sondern eher mehr von den a priori-Erkenntnissen als von den sinnesanschaulichen. Jene „selbstverständlichen" Wahrheiten, die jedes Kind einsieht, jene ersten metaphysischen Gesetze gelten der Vernunft schlechterdings für die objektive Welt selber. Sie sieht in ihnen ein, was wirklich so ist, und könnte diese Ueberzeugung nur aufgeben, wenn sie sich selber aufgeben wollte. So folgt auch die Idealität von Zeit und Raum noch keineswegs aus der Apriorität der reinen Anschauung, sondern hieraus folgt ganz im Gegenteil „ihre empirische *Realität*" in Allgemeinheit und Notwendigkeit. Daß sie als Raum und Zeit für das wahre Wesen der Dinge als solche nicht gelten, folgt vielmehr aus einem ganz andren Umstande: aus der von Kant entdeckten kosmologischen Antinomie. Und auch hier bedeutet die Idealität nicht, daß Raum und Zeit überhaupt nichts sind, sondern daß sie eine unzulängliche durch die Schranken der menschlichen Vernunft bedingte Auffassung ihres höheren Analogons (einer intelligibeln Mannigfaltigkeit, Unterschiedenheit und Außereinanderseins) sind, dessen Idee wir allerdings nur in „doppelter Verneinung" aussprechen können.

8. Die Kategorien für sich ergeben nun noch keineswegs jene gesuchten höchsten Grundsätze der Naturwissenschaft selber.

Diese entspringen aber sogleich dadurch, daß sich das, was wir in den Kategorien vom Wesen der Dinge erkennen, dem unterlegt, wie wir es nun zugleich in Raum und Zeit auffassen. Vor unserer Sinnesanschauung haben wir nichts als die figürliche Synthesis der Erscheinungen in Raum und Zeit. Ihr legt sich als Folie die kategoriale Erkenntnis unter, und so haben und verstehen wir erst unsere uns umgebende Welt des Naturgeschehens. Zum Beispiel: in der Sinnesanschauung haben wir einen gewissen räumlich begrenzten Komplex von Wahrnehmungen, von denen die einen durch die Zeit hindurch beharren, die andern wechseln, gehen und wieder eintreten. Dieser rein anschaulichen Gegebenheit legt sich die Erkenntnis von „Ding mit Eigenschaften" unter. Ich erkenne das Ding, das beharrt und auch im Wechsel seiner Zustände mit sich selber gleich bleibt. Etwa das Ding „Wasser", das als Wasser beharrt mit der chemischen Wesenheit von H_2O, auch wenn es aus flüssigem in Eis- oder Gaszustand übergeht. Indem so die zeitlich-anschauliche Erscheinung verstanden wird durch die sich ihr unterlegende Kategorie, indem sich die Kategorie zeitlich „schematisiert" und sich zugleich „restringiert", entsteht jedesmal ein reiner Grundsatz. Zum Beispiel in unserm Falle: „das Beharrliche: eben das ist die Substanz." Oder: „die Substanz ist beharrlich." Ein höchst wichtiger Satz für die Naturwissenschaft, den Erfahrung ihr gar nicht geben, nur bestätigen kann. Man merke aber: der Satz ist „synthetisch". Denn in der Kategorie für sich liegt nichts von dem ganz zeitlichen Momente des „Beharrens", der „Dauer". „Substanz" ist rein für sich nur das mit sich Identische bei einer wie immer gedachten Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit seiner Zustände. Erst durch die *Tatsache*, daß uns alles Sein nur in der Zeit gegeben ist, kommt herein, daß Mannigfaltigkeit der Zustände ein „*zeitliches*" „Wechseln" (nämlich zeitliches Nacheinander) sein muß, und daß jene Identität mit sich selber *zeitliches* Beharren sein muß. Durch das Zusammentreten der kategorialen Erkenntnis, (nämlich daß das Subjekt des Seins „Substanz mit Akzidenzen" ist) und des zeitlichen „Schemas" (des Dauernden und Wechselnden) ergibt sich jener Grundsatz. Und

damit zugleich auch die Erkenntnis, daß es in der Zeit schlechthin Beharrliches geben muß (was wiederum aus Erfahrung nicht zu gewinnen ist, so sehr es Voraussetzung aller Naturwissenschaft ist.) So im allgemeinen und angewandt auf alle Kategorien, ergeben sich jene Staatsgrundgesetze, jene Tafel der metaphysischen Sätze, die die Grundlage der Naturwissenschaft bilden.

IV.

1. Naturgesetzlichkeit gründet nicht in der Kategorie, sondern in der schematisierten Kategorie. — 2. Bedeutung der Entdeckung der reinen Vernunfterkenntnis. — 3. Uebergänge zur Idee. — 4. Schranken der Erkenntnis. Vermögen der Ideen.

1. Kant hatte diese Lehre vom „zeitlichen Schematismus" der Kategorien und der daraus entspringenden reinen Naturwissenschaft vollkommen ausgebildet. Fries hat sie unverändert übernommen als fertiges, festes Ergebnis — und sie wird bekannt genug sein. Doch mußte etwas weitläufiger davon gesprochen werden. Denn hier knüpft sich schon etwas für die „Idee" sehr Wichtiges an. Mit den reinen Grundsätzen war die Naturwissenschaft der Aufklärung endgültig begründet und unumstößlich gesichert. Das heißt aber zugleich: die Herrschaft des Naturgesetzes, die Mathematisierung, Mechanisierung, Verkettung in die lückenlose Kausalität und die versklavende Wechselwirkung, die endlose Ausdehnung in Raum und Zeit, die atheistische ungöttliche, gegen Freiheit und schöpferisches Anfangen, gegen Ewigkeit und Ueberweltlichkeit hermetisch verschlossene Welt der Naturwissenschaft. Man achte aber genau auf den Punkt, wo dieses Moment in die Betrachtung eintritt, und wodurch es aufgeführt wird. Das ist eben der „Schematismus" der Kategorie! Und nichts davon liegt in der Kategorie selber. Indem die Kategorie schematisiert wird, wird sie zugleich „restringiert", — diesen Ausdruck braucht Kant häufig — das heißt aber eingeengt, und zwar auf Schranken, die von Haus aus nicht in ihr liegen. Für sich ist sie viel allgemeiner und weitergreifend als in ihrer restringiert-schematisierten Form. In der Kategorie der Quantität liegt rein für sich nur das

Moment der Mannigfaltigkeit überhaupt, nicht schon das der Mannigfaltigkeit unter dem Gesetz der Zahl und des Maßes. In der Kategorie der Qualität selber liegt noch nichts vom Momente des „Grades". In der der Substanz mit Akzidenzen für sich liegt rein nur der Begriff des mit sich Identischen bei einer möglichen Mannigfaltigkeit unterschiedener Zustände. In unserer Zeitreihe kann ein solches nur vorkommen als das durch alle Zeit Beharrende und weder Anfangende noch Aufhörende. Aber in der Kategorie selber ist das Gesetztsein- und das auch-Nichtgesetztsein-können durch nichts ausgeschlossen. Die Kategorie der Ursache, schematisiert, schließt „freie Ursache" allerdings aus. Denn da das zeitliche Eintreten einer Veränderung zu verstehen ist als Wirkung einer Ursache, so folgt, daß in der Zeitreihe jede Ursache wieder Wirkung einer früheren Ursache sein muß, die selber eine Veränderung war, und so fort. Wäre nämlich die Ursache nicht selber eine Veränderung im Bisherigen gewesen, so hätte ihre Wirkung schon immer dasein müssen und wäre also selber keine Veränderung im Bisherigen. Im Begriffe der reinen Kategorie der Ursächlichkeit aber liegt nichts weiter, als daß ein Ding Grund sei für das Dasein eines anderen Dinges oder seiner Zustände, nichts aber von der Notwendigkeit, wieder Wirkung eines anderen sein zu müssen, um Ursache sein zu können. Nur durch die „Verengung" der Kategorie bei ihrer Projektion auf die Zeitreihe kommt das ihr selber ganz fremde Moment hinein. Das ist im Auge zu behalten und wird bedeutsam, wenn sich von anderer Seite ergibt, daß Raum- und Zeitvorstellung nicht das Wesen der Dinge selber erfassen, sondern aus der Beschränktheit unserer Erkenntnis hervorgehen.

2. Die Entdeckung dieser Erkenntnis a priori hat aber für das Gebiet der idealen Ueberzeugung einen sogleich und schon hier einleuchtenden Wert. Was für „naturalistische" Folgen sich zunächst auch für unser Weltbild aus jener angegebenen Grunderkenntnis ergeben mögen: es entdeckt sich in ihr doch etwas höchst Wunderbares. Nämlich eine unmittelbare Erkenntnis der Vernunft, die in ihrem Innern verborgen, unbewußt und dunkel auf ihrem Grunde liegt und ihrem Eigentümer selber völlig un-

bewußt ist: so sehr, daß man darüber streiten kann, ob wir sie haben oder nicht. Sie ruht. Und erst, wenn der Mensch beginnt, Erfahrung zu machen und seine Erfahrung in Urteilen auszusprechen, regt sie sich gleichsam, und, wieder ihm selber zunächst völlig unbewußt, schießt sie zum Wahrnehmen mit ein. Und nur so erlangt der Mensch die wirkliche Erkenntnis seiner Welt, die er schon im Alltäglichen besitzt und im Wissenschaftlichen ausbildet. Er meint zunächst, dieses alles der Erfahrung zu danken, und nur durch künstliche Analyse und Selbstkritik sondert er den rein vernünftigen Einschlag aus und erkennt, daß er wirkliches Wissen und alle Zuverlässigkeit im Wissen nur durch diesen besitzt. Längst bevor aber diese kritische Aufdeckung der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft gelingt, ist sie selber wirksam im Alltäglichen wie im Wissenschaftlichen. Jeder Vernünftige hat die mathematische so gut wie die metaphysische Erkenntnis in sich und wendet sie unbewußt beständig an. Jeder weiß dunkel, daß zwischen zwei Punkten die Grade der kürzeste Weg ist, und handelt darnach, wenn er einen Weg zu machen hat. Jeder hat die dunkle Erkenntnis des Kausalgesetzes und macht es auch in den alltäglichsten Beziehungen zum Maßstab seines Urteilens und Handelns. Und weil die „reine Naturwissenschaft" im Geiste der Galilei, Keppler und Newton lag und längst wirksam war, deshalb konnte ihre Naturwissenschaft ihren unbesorgten, zuverlässigen und erfolgreichen Gang gehen, bevor noch die kritische Rechtfertigung gegeben war. Der Zustand aber, in dem sich die unmittelbare Erkenntnis auch vor ihrer Aufklärung aus ihrem ursprünglichen Dunkel wirksam erweist, ist das Wahrheitsgefühl. Im Wahrheitsgefühl besitzen wir und machen sich geltend dunkle Erkenntnisse, die deutlich auszusprechen und nach ihrer Gültigkeit sich bewußt zu machen, aufgegeben und das wichtigste Geschäft der Philosophie ist [1]).

1) Ueber die Verwechslung der Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis mit der von den „angeborenen Ideen" kurz Folgendes. Tatsächlich war die Lehre von den angeborenen Ideen eine Vorbereitung der richtigen Lehre, aber in einer unzulänglichen und falschen Form, die übrigens in

Was sich uns aber hier für die „theoretische Vernunft" erweist, das gibt uns schon vorweg einen Schlüssel zum Verständ-

---

Leibniz' Nouveaux essais schon nahezu überwunden ist. Daß es wirklich so etwas gibt wie angeborene Ideen, wurde seinerzeit vom Empirismus und Naturalismus eifrigst bestritten und bespottet, während es heute von demselben Naturalismus ebenso eifrig behauptet wird. Alle Kunsttriebe der Tiere, alle den Instinkten zugrunde liegenden „Ideen-Assoziationen" sind genau angeborene Ideen, die im Verlauf der Entwicklung und Geschichte einer Gattung erworben und nun als „Mneme" oder „Engraph" oder „Erbgedächtnis" dem einzelnen Individuum im eigentlichsten Sinne angeboren sind. Und es ist der feinste Trick dieser Art von Naturalisten, sich nun auf Kant hinauszuspielen und Zeit-, Raum-Vorstellen, Kategorien, Kausalitäts- und alle Gesetze 'a priori', ja schließlich auch die Werturteile als unabhängig von der Erfahrung des Einzelnen zuzugeben, ja emphatisch zu behaupten. Nur daß dann heute nicht mehr Gott, sondern sozusagen der Teufel, nämlich der Kampf ums Dasein dieses 'a priori' dem Menschen eingepflanzt hat. Aber diese Lehre übersieht, daß weder Gott noch der Teufel Erkenntnisse einpflanzen können. Angeborene Ideen sind Zwangsgedanken und deswegen grade keine Erkenntnisse. Beim Erkennen handelt es sich nicht darum, eigentümliche Vorstellungen zu haben, die wir nicht loswerden können, sondern darum, daß wir selber einsehen, daß etwas so ist. Hierzu nützt aber garnichts, daß wir etwa irgendwoher angeborene Gedanken haben, selbst wenn sie an sich völlig richtige wären. Es nützte auch nichts, wenn diese Gedanken aus dem Quell der ewigen Wahrheit in uns ausflössen. Es wären dann höchstens Belehrungen, aber eben keine Erkenntnisse, keine Einsichten. Soll es Erkenntnisse geben, so kann auch Gott nur so verfahren, daß er Wesen schafft, die sind, was er selber ist: Wesen mit reiner Vernunft, das heißt solche die nicht nur richtiger Gedanken, sondern des eigenen Einsehens der Wahrheit fähig sind. Nun gibt es solche Wesen. — Die moderne Auffrischung der alten Lehre von den angeborenen Ideen hat ganz recht da, wo es sich um das Instinktive handelt, aber für die Frage nach der Erkenntnis besagt sie gar nichts und beruht sie auf einem psychologischen Fehler. Die ganze Lösung des Rätsels enthalten die Sätze im Eingange der Kantischen Kritik der reinen Vernunft: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht alle aus der Erfahrung. Es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht

nisse für das Gebiet der „praktischen Vernunft", und das Zutrauen, daß es auch hier entsprechend, in aller Vernunft verborgen, ein Eigenes unmittelbarer Erkenntnis geben werde, in dem auch hier alles Allgemein- und Notwendig-Geltende seinen Ursprung und höchsten Maßstab haben werde. Und zugleich bietet sich ein Schlüssel an zum Verständnisse der geschichtlichen Entwicklung auf diesem Gebiete. Ganz unabhängig davon, ob dieses im Geist tief verborgene Prinzip als solches bemerkt werde

---

hat." Das heißt: Keine einzige Erkenntnis findet sich in der Seele wirklich vor, vor und ohne Erfahrung. Hebt aber Erfahrung und Erkenntnis durch Sinneswahrnehmung an, so entspinnt sich an und zwischen ihr zugleich mit eine Erkenntnis, die eben nicht aus Erfahrung stammt, sondern die unabhängig von aller Erfahrung zugleich mit da ist, z. B. die ganze mathematische Erkenntnis. Dies weist zurück darauf, daß wir nicht anempirische Erkenntnisse, aber die Möglichkeit zu solchen, ein Vermögen, einen eigenen Quellort solcher im Geiste von vornherein hatten. — Man übersetze a priori nur immer mit „unabhängig von Erfahrung", so kann der Mißverstand einer zeitlich vorhergehenden und ohne Erfahrung stattfindenden Erkenntnis garnicht eintreten. Ebensowenig bezeichnen die Worte „ursprünglich, unmittelbar" ein zeitliches Verhältnis. Die heutige naturalistische Ableitung der angeborenen Ideen aus vererbter Erfahrung ist dabei noch sehr viel roher und unzulänglicher als die alte rationalistische. Nach dieser wäre doch wenigstens einzusehen, daß wir überhaupt Begriffe von Ursache, Notwendigkeit, Gesetz haben. Nach jener aber ist nicht einmal das möglich. Denn die „Mneme", auf die man sich hier bezieht, ist nichts als gehäufte und vererbte Erfahrung. Da aber in der Erfahrung als solcher alles jenes garnicht feststellbar ist, so würde auch nur das Auftreten der Begriffe davon in unserem Denken ein reines Wunder sein. — Fries' ganze Vernunftkritik ruht darauf und führt aus, daß unsere Vernunft reizbare Spontaneität sei, das heißt, daß sie ganz den Bedingungen des Sinnes unterliegt. Ihr gesamtes Leben und Handeln tritt nur ein und wird nur wirklich auf den Reiz hin, der in der sinnlichen Empfindung gegeben ist. Und ohne daß dieser vorausgeht, hat sie weder Vorstellung noch Streben noch Handeln, ist sie in der Tat nur tabula rasa. Findet der Reiz aber statt, so treten mit und zwischen den Schriftzügen der Sinneswahrnehmung in der Tat Schriftzüge auf, die nicht aus Sinneswahrnehmung stammen und garnicht daraus stammen können. Es kommt nur darauf an, daß man „zur Absonderung geschickt" sei. Und das ist das erste Geschäft der Kritik der Vernunft. Das zweite ist, aufzudecken, „wie sie möglich seien".

oder nicht, ist es von Anbeginn in der Geschichte des menschlichen Geistes wirksam, in der Form des moralischen, religiösen, ästhetischen Wahrheitsgefühls, das wie jedes Gefühl aller Grade fähig, dunkler, reiner, kräftiger, schwächer ist, das nach Volks- und individueller Ausstattung verschieden ist, das Jahrhunderte ruhen und dann wieder in den erwählten, genialen, führenden, entdeckenden, prophetischen Persönlichkeiten durchbrechen und mit der Gewalt göttlichen Orakels und höchster Autorität auftreten und erleuchten kann. Die Möglichkeit der Verschiedenheit seiner Aussprüche und die im Grunde viel erstaunlichere innere Verwandtschaft seiner mannigfaltigen Offenbarungen läßt sich so verstehen. Und ebenso der Anspruch jedes „Propheten" sowohl auf höchste unmittelbarste Autorität, wie andererseits darauf, daß der Hörer dem Verkündiger selber Recht geben und beipflichten müsse. — Der Unterschied des Wahrheitsgefühls auf diesem Gebiete gegen das auf jenem ist, daß sich das letztere ganz „auflösen" läßt, d. h. daß die als Gefühl dunklen Erkenntnisse sich hier völlig „auswickeln" und die Gefühle sich in Begriffe bringen lassen, das erstere aber nur zum Teil auflösbar ist, zum Teil nicht. Dies Auflösen vorzunehmen einerseits und das Gebiet des Unauflöslichen festzustellen und abzugrenzen andererseits, ist auch hier die Grundaufgabe der Philosophie.

3. Das Kantisch-Friessche Weltbild, das sich aus der „reinen Naturwissenschaft" ergibt, nannten wir „naturalistisch". Das ist es, sofern es die Welt der Naturgesetzlichkeit unterwirft, die Welt in Raum und Zeit unermessen und selbstgenügsam ausbreitet, Himmel, Empyreum, Weltenschöpfung, übernatürlichen Einschlag aus dem Gefüge streicht und in der Welt alles aus immanenten Ursachen erklärt. „Wunder" können in dieser Welt nicht gegeben sein: Wunder ist Ausnahme vom Naturgesetz. Eine solche aber würde gar nicht festzustellen möglich sein. Denn gegeben ist uns alles nur sinnesanschaulich. Ob aber eine Sinnesanschauung „objektiv" sei oder nur Einbildung, Halluzination oder dgl., dafür ist das einzige Kriterium eben die Uebereinstimmung mit dem Gesetz selber. Dazu kommt der Abweis alles spiritualistischen Dogmatismus. Die „rationale Psychologie" und der

Beweis der Seele als einer „einfachen, unverweslichen" Substanz ist unmöglich. „Seele" ist uns allerdings als eine „Einheit" gegeben, die, als einfache, keines Vergehens durch Auflösung in Teile fähig ist, aber sie ist uns gegeben als eine Einheit von inneren Qualitäten, die wie alle Qualität in dieser Welt der Zahl intensive Größe ist, dem Gesetz des „Grades" unterliegt und damit dem gradweisen Uebergehen in Null. Nur unsicher ist hier das Geistige gegründet im Vergleiche zum Materiellen. Die Materie ist in dieser Welt das für uns sicher und unaufheblich Gegründete. Definiert durch „das im Raum Bewegliche" wird sie ganz in raumzeitlichen Merkmalen, daher schlechthin a priori erkannt. Und da hier „Beharrlichkeit" das Schema und damit das einzige Kriterium für die Anwendbarkeit der Kategorie der „Substanz" ist, so ist Materie die Substanz schlechthin, während nichts uns berechtigt, diese Kategorie auf das Seelische anzuwenden, da hier das sinnesanschauliche Kriterium der Anwendbarkeit, nämlich „Beharrung" fehlt.

Dennoch ist das Mißverständnis abzuweisen, als ob diese ganze in Kant gründende Lehre eigentlich ein „Zugeständnis an den Positivismus" sei oder gar eigentlich naturalistische oder materialistische Folgen hat, die dann nachträglich durch einen gewaltsamen Sprung in das Reich der Idee gekappt würden. Das liegt gar nicht im Sinne des Friesischen Philosophems. Vielmehr die „Welt des Wissens" ist selber schon so, daß sie sich in gewisser Hinsicht „der Idee anfügt", „Uebergänge" hat und darbietet zu der idealen Erkenntnis im „Glauben"[1]). Denn auch für das Wissen ist es „unmittelbar klar, daß das Lebendige nicht abzuleiten ist aus dem Toten", der Geist nicht aus dem Materiellen. Unvereinbar, auseinander unableitbar steht das Materielle und seine Bewegungsvorgänge neben dem Geistigen. Wie im Materiellen ganz ebenso im Geistigen ergibt sich ein eigener Zusammenhang des Geschehens, indem Geistiges immer nur aus Geistigem erklärt wird. Das psychologische Verständnis wird nicht gewonnen aus physiologisch-physikalischen Vorgängen. Psy-

1) Das ist der Sinn der Behauptung auf [2]S. 27 meiner Naturalistischen und religiösen Weltansicht.

chologie und Physik gehen einander nichts an. So ist auch mit dem Dasein der körperlichen Organisation, an die für uns „Seele" immer gebunden ist, für das Dasein des Seelischen nichts erklärt. Es bleibt völlig im Dunkeln, und während wir dort für die Erscheinung eine mögliche Aufgabe, den kausalen Zusammenhängen nachzugehen, haben, erhebt sich hier für uns eine für immer unbewegliche Schranke des kausalen Erklärens. Der Geist ist das innerlich Lebendige, das schlechthin Tätige: in seiner Tätigkeit zwar auch dem Gesetz unterworfen, aber einem völlig eigenen Gesetze, das in der psychischen Anthropologie, in der Logik, in der Kritik der reinen Vernunft sich entdeckt. Die Entdeckung der reinen Vernunft selber vor allem hebt die Freiheit und den Adel des Geistes nicht nur über alle materialistischen Anläufe, sondern auch über die psychologistisch-empiristischen Verkleinerungen, die ihrerseits auch alles Eigene und Freie ihm rauben würden und ihn aus „Empfindungen" zusammenrinnen ließen. Ja, für den Geist selber ist eigentlich auch schon in der Zeit eine ganz andere Welt da und gültig, als die der Mathematik und Materie. Nur im Verhältnis der Dinge unter einander sind sie diese materiellen Substanzen unter den Gesetzen der Bewegung. Für den Geist aber werden sie überdem erkannt als die Welt der Farben, Klänge und Düfte, als die Welt in Qualitäten: eine Erkenntnis, die für die mathematische wissenschaftliche Erfassung dieser Zeit-, Raum- und Materie-Welt nicht zur festen Haltung zu bringen ist sondern umgesetzt werden muß, die aber doch ihrerseits auch eine Erkenntnis ist und, während sie nach jener Seite bedeutungslos bleibt, nach der anderen gerade den „Uebergang zur Idee" abgibt. Am wichtigsten für diesen Uebergang ist das in der reinen Apperzeption gegebene Ichbewußtsein, das die unaufhebliche Form der Inhalte des inneren Sinnes ist, wie der Raum die Form der Inhalte des äußeren Sinnes. Im Ichgefühl faßt sich das Mannigfaltige der inneren Erfahrung zu jener Einheitlichkeit zusammen, in der es tatsächlich steht. Und mit dieser Einheit des Ich ist zugleich, was im Raum und im Materiellen trotz der Atomenlehre niemals gegeben sein kann, ein schlechthin Einfaches gegeben,

das gar nicht als aus Teilen bestehend gedacht werden kann[1]).

4. Unser Wissen geht auf diese Welt in Raum und Zeit. Ein anderes *Wissen* haben wir nicht und können wir nicht haben. Es ist unmöglich, darüber hinauszukommen: ja, auch selbst die Frage, ob ein Darüberhinaus überhaupt einen Sinn habe, wäre ganz müßig und könnte uns nicht einmal kommen, wenn nicht Zweierlei statt hätte: nämlich die eigene Erkenntnis der Vernunft von den Schranken ihrer eigenen Erkenntnis und das Vermögen der Ideen. — Ein Blindgeborener, der die Welt nur durch die vier unteren Sinne kennte, würde nicht darauf kommen können, daß es noch eine höhere und andere Erkenntnis der Dinge gäbe als seine. Erst wenn ihm von *anderer* Seite mitgeteilt wird, daß es eine solche gibt, erfährt er von den Schranken seiner Erkenntnis. Die Vernunft aber ist in der Lage, *von sich* aus einzusehen, daß ihre Er-

1) Vgl. hierzu ausführlicher meine Naturalistische und religiöse Weltansicht² S. 225—244. — Zu vergleichen auch noch Fries: Rel.Phil. 80; über das Verhältnis der naturgesetzlichen Ansicht des „Wissens" zu der teleologischen, die die Religion fordert: „Aber mit dieser Lehre dürfen wir nicht etwa die Behauptung verbinden, daß Naturalismus und Teleologie sich einander widersprechen. Im Gegenteile: teleologische Ansichten können immer dem ganzen Naturalismus übergeordnet gedacht werden. Teleologische Ansichten entspringen aus der inneren Erkenntnis des Geistes und können uns immer nur in Analogie mit der pragmatischen Beurteilung menschlicher Tätigkeiten vorkommen. Hier liegt das Verhältnis klar vor. Jede Maschine muß für die Bewirkung ihrer Erfolge naturalistisch erklärt werden nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen. Der menschliche Wille weiß sich aber dieser Naturgesetze zu bedienen, indem er die Teile der Maschine unter ihren Bedingungen ordnet, sodaß der natürliche Erfolg zugleich seinen Zwecken entspricht. So steht es auch für die Welt. Setze ich voraus, daß ein höherer Wille die Dinge unter den Naturgesetzen geordnet habe, um die natürlichen Erfolge in der Welt zu erzwecken, so enthält diese Voraussetzung keinen Widerspruch. Wir sagen aber dazu, daß diese Voraussetzung uns Menschen nicht als eine wissenschaftliche, sondern nur nach den Ideen der ewigen Wahrheit gelte." Vgl. hierzu Naturalistische und religiöse Weltansicht² S. 59 ff., wo das Problem von Naturgesetzlichkeit und Teleologie in gleichem Sinne ausführlicher behandelt ist, und das Kapitel 4 (Darwinismus), wo besonders die Abstammungs- und Zuchtwahllehre darauf bezogen werden (S. 66—144).

kenntnis beschränkt sei und worin ihre Schranken liegen, und im Verlaufe ihrer Entwicklung muß sie darauf kommen, sie zu bemerken. — „Idee" hatte im Sprachgebrauche der Zeit seinen ursprünglichen tiefen Sinn, den ihm Plato gegeben hatte, ganz eingebüßt und besonders durch den englischen Empirismus und durch die Lehre von der „Ideen-Assoziation" war idea einfach zur Vorstellung überhaupt, ja zu Empfindung und Wahrnehmung herabgesunken. Kant in seiner schönen Auseinandersetzung, in der Einleitung in die transzendentale Dialektik (Kr. d. r. V. II 368 des ersten Buchs der Transz. Dial. erster Abschnitt „Von den Ideen überhaupt") hatte ihm seinen hohen Sinn wiedergegeben [1]). Idee ist Begriff von etwas, das alle Erfahrung schlechthin überschreitet, das auch nicht, wie die reinen Verstandsbegriffe (Kategorien) auf Erfahrung angewendet wird, zugleich aber ein solcher Begriff, den wir uns notwendig machen müssen, aus reiner Vernunft. Fries zeigt, warum wir solche Begriffe uns notwendig machen müssen, und weist ihre objektive Gültigkeit nach, indem er ihr Hervorgehen aus der „unmittelbaren Erkenntnis" der Vernunft selber aufzeigt. Fries zeigt weiter, daß wir auf Grund der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft uns Ideen bilden, durch die wir das Wesen der Dinge erkennen im Gegensatz zu unserer Erkenntnis von ihnen in Raum und Zeit, daß wir in ihnen eine unaufhebliche Einsicht haben vom Wesen der Dinge selber, gegen die ihre Erkenntnis in Raum und Zeit sich als beschränkte aufhebt, d. h. als eine solche erweist, die nur gilt für die Erscheinung der Dinge für uns, nicht für das Wesen der Dinge selber. Dies ist die große Lehre vom transzendentalen Idealismus, in der Form, die Fries ihr eigentümlich gibt. Erscheinung ist nicht „Schein", ist nicht ein

---

1) „Plato bediente sich des Ausdrucks Idee so, daß man wohl sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt . . . (370) . . . . „Dem der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der roten Farbe Idee nennen zu hören. Sie ist nicht einmal eine Notion zu nennen" (377).

aus unserer Subjektivität hervorgehendes Eigenprodukt unserer selbst, sondern ist Erscheinung der Dinge selber für uns, aber für uns als beschränkt erkennender. Wer eine Landschaft durch einen Nebel sieht, erkennt nicht überhaupt nichts, träumt nicht und sieht nicht eine fata morgana, sondern er erkennt die Landschaft selbst und seine Erkenntnis hat Gültigkeit, aber beschränkte. Und weiß er noch, was Nebel ist und wie dieser für das Sehen wirkt, so erkennt er auch noch die Tatsache seiner Beschränkung und kann über seine Beschränkung noch insofern hinauskommen, als er sich vorstellen kann, welche Züge in der vollkommenen Erkenntnis fehlen würden (nämlich das Graue und das Verschwimmende), wenn er auch nicht das positiv Hinzukommende sich ergänzen kann.

V.

1. Die Antinomieen. — 2. Die Welt unendlich in Raum und Zeit: die Welt vollendet. — 3. Alles zusammengesetzt, nichts Einfaches: Letztes einfaches. — 4. Naturgesetz, keine freien Ursachen: freie Ursachen. — 5. Bedingtheit ohne Ende: Notwendigkeit. — 6. Auflösung durch den transzendentalen Idealismus. — 7. Die positive Grundlage der Ideen.

1. Die Beschränkung unsrer Erkenntnis entdeckt sich durch die eigentümliche Tatsache der „Antinomie der Vernunft", die lange die Philosophie verwirrt hatte. Bei den Eleaten regt sich das Bewußtsein davon, wenn schon noch verwirrt und durch unzulängliche Beispiele. Die Philosophie des Mittelalters müht sich darum. Im Kampfe zwischen Averroes und Thomas steht sie verborgen im Hintergrund. Bei Bruno spürt man sie deutlich im Dialog Della cosa, principio ed uno und in Del infinito, universo e mondi. Und in der Aufklärungsphilosophie gibt sie die Unruhe in der Uhr ab, wenngleich man sich nicht ernsthaft um sie bemüht. Baco zählt schon fast alle ihre Punkte auf, um dann darüber hinzugehen ohne sich die ungeheure Tragweite der Sache klar zu machen. Bei Hobbes und Leibniz ist sie rege. Ebenso bei Shaftesbury. Und die Popularphilosophie der Aufklärung müht sich mit ihr [1]). In Wahrheit aber sollte sie der Aus-

1) Vgl. den sehr drastischen Aufsatz in der Wochenschrift „Die Ehre

gangspunkt einer jeden gebildeten Weltanschauung überhaupt sein. Denn ohne sie ist das Fundament von vornherein falsch gelegt und brüchig und das ganze Gebäude höchstens ein dogmatischer Notbau. Denn in diesen kosmologischen Sätzen handelt es sich nicht um irgendwelche abliegende Gleichgültigkeiten, sondern um Grundbedingungen des Seins selber, über die Klarheit und Gewißheit sein muß, wenn nicht alle unsere Welterkenntnis nebelhaft und schwankend sein soll. — In der „Kosmologie", beim Nachdenken über die Welt und weltliches Sein überhaupt, verfällt, so scheint es, die Vernunft rettungslos in sich ausschließende gegensätzliche Bestimmungen, die doch beide für sie gleich wichtig und notwendig sind. (Kant führt auch hier, vom Vorurteil für den „Beweis" verführt, Beweise für die Gegenseiten der Antinomie. Eine unmögliche und widersprechende Sache. Aber um Erkenntnisse handelt es sich, die sich entgegenstehen: In der Tat ein „Skandal für die Vernunft", wenn sich der Konflikt nicht auflösen ließe.) — Die Antinomie ist bekannt und braucht nur kurz skizziert zu werden.

2. a. Wir erkennen unsere Welt ohne allen möglichen Widerspruch als ausgebreitet in Raum und Zeit. Raum und Zeit aber gehen fort über jede Grenze, ohne Ende. Und unsere

---

Gottes aus der Betrachtung des Himmels und der Erde", vierundfünfzigstes Stück (1767): „Die Zertheilung der Körper". „Der Naturlehrer setzet der Teilbarkeit der natürlichen Körper Grenzen, wenn er, in den Gedanken, auf die Originalkörpergen stößet, welche darum unauflöslich sind, weil sie keine Zwischenräumgen haben. Der Mathematiker lachet über die behauptete Unmöglichkeit einer unendlichen Theilbarkeit der Materie. Er führet strenge Beweise und sie sind in seiner Sphäre vollkommen richtig. Es ist nur Schade, daß seine Elemente, die Punkte, Linien und Flächen, demnach auch der Körper, lauter Chimären sind, aber von unendlicher Brauchbarkeit. Es wäre zu wünschen, daß alle andere menschliche Wissenschaften auf so nützliche Chimären erbauet wären. So würde man in ihnen so viele Richtigkeit und Ueberzeugung als in der Größenlehre haben." — (Welch ein gebildetes Zeitalter übrigens, das statt der Gartenlauben und Sonntagsblätter solche „Wochenschriften" las. Man begreift, daß in solcher geistigen Allgemeinatmosphäre Kants Philosophie ein Ereignis werden konnte, nicht für die Studierstuben, sondern für die Allgemeinheit.)

Phantasie läßt ohne weiteres Welt und Welten im Raume sich ausbreiten, unermüdlich weiterzählend und -setzend, Stern zu Stern, System zu System und „Weltenlinse" zu Weltenlinse. Unterließen wir auch das Letztere und wollten, unsere Phantasie einschränkend, annehmen, nur bei uns im Raume sei Welt, weiter hinaus aber das Leere, so wäre doch dafür kein Grund einzusehen, warum gerade an dieser Stelle der Raum voll sein sollte. Und der Raum selber ginge jedenfalls ohne Ende fort, und in ihm Räume zu Räumen als seine Teile. — Ebenso mit der Zeit und dem Geschehen in der Zeit. Sie selber geht jedenfalls unendlich fort, a parte post und a parte ante. Und wollte man in ihr eine Insel des Geschehens, vor dieser aber leere Zeit setzen, so fehlte wieder der Grund, warum etwas gerade erst an diesem Zeitpunkte anhübe und nicht vielmehr immer schon gewesen wäre.

b. So unbestreitbar die Welt sich in unsrer Anschauung so zeigt, so klar sehen wir das innerlich Unmögliche hiervon ein. Am klarsten am Beispiele der Zeit. In einem Ablaufe von Tagen, Stunden, oder beliebigen Zeitmomenten überhaupt, kann der fünfte, der sechste, der nte nur eintreten, wenn *alle* vorherigen zuvor abgeschlossen gegeben waren. Ihre *ganze* Reihe muß zum *vollendeten* Ablauf gekommen sein. Die Zeit a parte ante aber geht ohne Ende zurück. Eine *unendliche* Zeit müßte *vollendet gewesen* sein, was sich offenbar ausschließt. Vor jedem Zeitraum dehnt sich immerfort wieder ein Zeitraum. Es ist immer wieder einer mehr, und nie sind es *alle*.

Alle müssen aber schlechterdings gegeben sein, wenn „jetzt" wirklich eintreten sollte. Das ist eine so offensichtliche unmittelbare Einsicht der Vernunft, daß ein Widerspruch dagegen gar nicht möglich ist. Mit einem Wort: „in Wirklichkeit" kann ein Regreß in infinitum nicht stattfinden, für das „Wesen der Dinge selber" ist Vollendung der Reihe gefordert. Mit dem Raume aber ist es das Gleiche. Was wirklich *ist*, das ist soviel wie es ist und nicht noch immerfort eins mehr. Das ist in vollendeter Allheit seiner Faktoren, ob das nun Sterne, Sternenwelten, Moleküle oder Räume zu Räumen sein mögen. Dieses

unaufhörlich „noch eins mehr" ist für wirklich Seiendes schlechthin vernunftwidrig[1]).

Das Paradoxe der Zeitvorstellung kann man sich auch so klar machen. Nichts scheint zunächst klarer und einfacher zu sein als sie. Und doch hat sich ihre Paradoxie dem Gefühle immer bemerklich gemacht. Dies Gefühl kann man sich leicht durch folgende Reflexion auflösen. Wann leben wir eigentlich in der Zeit? Was ist in der Zeit wirklich? Wirklich ist offenbar nicht, was war. Was war, das ist nicht mehr und ist deswegen eben nicht. Ferner, wirklich ist offenbar ebensowenig, was erst sein wird. Da es noch nicht ist, so ist es eben nicht. Es ist kein Zweifel, daß nur das ist, was jetzt ist, und was jetzt nicht ist, das ist eben überhaupt nicht, weil es entweder nicht mehr oder noch nicht ist. — Das klingt zunächst ganz einfach und es scheint gar keine Schwierigkeit damit zu haben. Sieht man aber näher zu, so zeigt sich, daß das grade auf eine reine Widersinnigkeit hinausführt. Es zeigt sich, daß es Jetzt überhaupt nicht gibt, daß seine Vorstellung sich selber aufhebt, und daß, wenn wirklich der Satz gelte: es ist nur, was jetzt ist, dann in der Tat gar nichts ist. Das heißt aber nichts Anderes, als daß die Zeitvorstellung selber mit der Vorstellung des wirklich Seins nicht vereinbar ist. Fragen wir uns doch nur: Was ist denn eigentlich jetzt? Etwa der heutige Tag? Nein. Denn der ist zur Hälfte schon vergangen, ist also jetzt nicht mehr. Und zur Hälfte ist er noch künftig, ist also noch nicht. Oder etwa diese Stunde? Aber mit der ist es wieder ganz ebenso. Oder diese Minute, diese Sekunde, diese Tertie? Oder ein ganz unglaublich kleines Bißchen von Zeit? Aber auch ein Trillionstel der Sekunde ist immer schon zu einem Teil vergangen und nach seinem ganzen anderen Teil noch künftig. Jenes würde nicht mehr und dieses noch nicht sein. Nun, dann also der Punkt, der mitten inne liegt zwischen Vergangen und Künftig. Aber damit offenbart sich gerade die Unmöglichkeit der ganzen Vorstellung. Denn ein Punkt ist selber ja gar nicht Teil der Linie

1) Vgl. ausführlicher Naturalistische und religiöse Weltansicht [2] S. 52—55.

sondern nur Grenze einer Linie. Wenn wir sagen: nur ein Punkt, so drücken wir uns entweder ungenau aus und meinen damit eigentlich einen für unser Anschauungsvermögen sehr kleinen Teil der Reihe oder eben die Grenze zweier Teile einer Linie, die aber selber nicht auch Teil der Linie sein kann, da sie sonst eben gar nicht grenzte. — Daß nun doch wirklich Etwas ist, das redet uns kein Skeptiker aus. Der Glaube an die Realität schlechthin ist ohne alle Möglichkeit des Widerspruches in der Vernunft selber gegründet. An ihm zerschellt die Vorstellung der Zeit. Sie erweist sich als eine beschränkte Form der Auffassung des wirklichen Seins.

3. Zweitens zeigt sich die „Antinomie der Vernunft" beim „Einfachen und Zusammengesetzten". In der ersten Antinomie handelte es sich um die Unendlichkeit nach außen, ins immer Größere hinein, hier um die Unendlichkeit nach Innen ins immer Kleinere hinein, um die „Stetigkeit" von Raum und Zeit.

a. Die Anschauung zeigt uns unfraglich, daß alles in der Welt Gegebene „zusammengesetzt" ist, d. h. in Teile auflösbar, zerlegbar, teilbar ist, und daß ein Unteilbares anschaulich garnicht einmal vorgestellt werden kann. Denn alle Größenunterschiede sind nur relativ. Und das ungeheuerst Kleine dieser Raum- und Zeitwelt, mag es sich um einen im Raume ausgedehnten Körper oder um einen in der Zeit ausgedehnten Vorgang, um ein mikroskopisch kleines Raumteilchen oder um ein Millionstel einer Sekunde handeln, besteht gerade so gut aus seinen Hälften, Dritteln, Tausendsteln, Billionsteln, und diese wieder aus ihren Hälften und Billionsteln und so ohne Ende fort, wie die größten Massen, die weitesten Räume, die längsten Zeiten. Das heißt aber, in der Welt kann es nirgends und nie ein Einfaches Letztes Erstes geben, das nicht mehr zusammengesetzt wäre und mit dem alle Zusammensetzung überhaupt anfinge.

b. Aber gerade das ist doch offenbar ganz unmöglich und vernunftwidrig. Das kann doch nicht so sein. Ein jeder sieht ein, daß auf diese Weise eigentlich garnichts ist. Die Welt wäre so eine Zusammensetzung aus Zusammensetzungen aus Zusammen-

setzungen aus . . . . ohne Ende fort, ohne daß je ein Was erschiene, das nun eigentlich den Stoff zu aller möglichen Zusammensetzung abgibt. Nun ist uns aber doch wirklich Seiendes gegeben. Und da es wirklich ist, so muß der Prozeß der Zusammensetzung in ihm abgeschlossen, vollendet sein. Wir sehen ein, daß es Einfaches geben muß, weil es ein Was in der Zusammensetzung geben muß und weil wiederum jener Regreß in infinitum der Vollendetheit widerspricht, unter der allein wirklich Seiendes denkbar ist.

4. a. Es kann keine freien Ursachen geben in der Welt. Da der Ursachenzusammenhang uns gegeben ist als diese anschauliche Kette der aufeinanderfolgenden zeitlichen Veränderungen, so ist klar, daß alle freie Ursache ausgeschlossen ist. „Wirkung" kann uns nur gegeben sein als irgend eine Veränderung im bisherigen Zustande von einem gewissen Zeitpunkte c an. (Aenderte sich nicht irgend etwas, bliebe alles wie es zuvor war, so wäre eben nichts bewirkt.) Die Ursache zu dieser bewirkten Veränderung im Bisherigen im Zeitpunkte c muß aber selber eine Veränderung im Vorherigen gewesen sein im Zeitpunkte b. Denn wenn in b am Vorherigen sich nichts änderte, sondern alles blieb wie es war, so hätte ja jene in c eintretende Veränderung keinen Grund erst in c einzutreten, sondern hätte immer schon dasein müssen. So ist in einer Kausalkette, die, wie die Welt, als Kette zeitlich nach einander eintretender Veränderungen auftritt, alle freie Ursächlichkeit ausgeschlossen.

b. Aber eben das ist wieder undenkbar. Eine solche Welt kann es nicht geben. Denn in einer solchen Welt kann überhaupt kein Geschehen zustande kommen. Es muß freie Ursachen geben, d. h. solche, von denen aus ein Ursachenzusammenhang selbständig und unabhängig anfängt. Denn ohne sie ist das Zustandekommen keiner einzigen Handlung, keines einzigen wirklich sich vollziehenden Ereignisses denkbar. Nehmen wir einen Vorgang g. Vielleicht ist er nicht selber ein „freier", d. h. selbständiger, sondern das Endglied einer Kausalkette mehrerer Glieder. Er ist Wirkung von f, dieser Wirkung von e, und so fort eine Weile rückwärts. Aber schließlich muß ein a kommen, ein wirklicher

eigener Anfang der Reihe. Denn es ist klar: nur wenn alle Ursachen eines Vorganges lückenlos und vollendet stattgefunden haben, kann der Vorgang selber zustande kommen. Die Allheit und Vollendetheit widerspricht aber auch hier einer Flucht ins Unendliche. Denn solches Fliehen hieße nur, die wirkliche Gegebenheit des Ursachenzusammenhangs beständig vertagen, ihn selber aber in Vollendung eben nicht „geben". Es fehlt der Nagel, an dem die Kette hängt. Eine Welt kann es nur geben, wenn es auch „freie Ursachen" in ihr gibt.

5. a. Die Anschauung unsrer Welt lehrt uns untrüglich, daß alles in ihr „bedingt" ist und ein nicht bedingtes, ein notwendiges Wesen in ihr nie und nirgends statt hat. Jeder Vorgang, jedes Verhältnis, jede Lage eines Sterns zu einem andern, eines Gegenstandes zu einem andern hat ihren Grund nicht in sich selber, sondern in anderm Geschehen, Sein, Gelegensein. In der unendlichen Verflechtung der Wechselwirkungen, in der Gleichzeitigkeit und der Ursachenzusammenhänge, in der Abfolge ist die Bedingtheit von All und Jedem gegeben, und das fließt nach allen Seiten ohne Ende auseinander und nach rückwärts ohne Ende fort.

b. Aber eben das geht wieder gegen die unmittelbare Erkenntnis, daß eine wirkliche Welt so garnicht sein könnte. Alles was ist, hat seine Notwendigkeit, hat seinen zureichenden Grund, weswegen es vielmehr ist als nicht ist, und weswegen es gerade so ist und nicht ganz anders. Diese Erkenntnis wirkt naiv schon im Denken und Handeln des gemeinen Mannes, und sie ist das treibende Prinzip, der Leitgedanke aller Naturwissenschaft. Daß nichts „von selber" „durch Zufall", als „lusus naturae" da ist und geschieht, und warum notwendigerweise alles just so ist und passiert, wie es ist und passiert, das ist ja der Sinn alles unseres Erklärens, Forschens und Gesetzemachens. Eine Welt aber, die nichts wäre, als ein Zusammenhang endlos fortgehender Bedingtheiten, bliebe selber das ungeheuer Zufällige[1].

---

1) Eigentlich, im tiefsten Grunde, sucht und meint die Vernunft diese höchste letzte Notwendigkeit alles und jedes überhaupt bei ihrer gesamten Forschungsarbeit und nur durch das uns nun einmal Gegebene in Raum

Eine wirklich seiende Welt ist nur denkbar, wenn es auch notwendiges Sein gibt, in dem alles Abhängige letztlich gründet. (Ob solch notwendiges Sein selber innerweltlich oder außerweltlich gedacht werden müßte, gehört noch gar nicht hierher.) Und diese Erkenntnis schließt zugleich wieder den Regreß in infinitum von sich aus.

6. Seit langem hatten in der Geschichte der Philosophie diese Gegensätze gerungen. Und da jeder an seinem Platze recht hat, so würde die Vernunft ihren Bankerott erklären müssen, wenn nicht doch in dem ganzen Streite ein Fehler unbemerkt mit eingeschlichen wäre. Kant deckt den Fehler auf. Damit löst er für immer diesen Widerstreit. Und was mehr ist, die Entdeckung des Fehlers ist zugleich die endgültige Entdeckung des transzendentalen Idealismus. — Von der „Welt" wird Gegensätzliches ausgesagt, und so, daß das auf beiden Seiten Ausgesagte unwidersprechlich ist. Aber sieht man genau hin, so zeigt sich (und zwar in der Ausführung, die Fries und Apelt der Antinomie gegeben haben, klarer als in Kants Darstellung), daß „Welt" in Antithesis und Thesis nicht gleichsinnig genommen ist. Die Antithesis (die wir immer voranstellten) spricht von der Welt, wie sie uns in der räumlich-zeitlichen Anschauung vorliegt. Die Thesis aber spricht von der Welt und dem Sein, wie es an und für sich notwendig und unwidersprechlich zu denken ist. Und nun zeigt sich die Tatsache, daß das in der Anschauung tatsächlich Gegebene widerspricht dem, was wir mit Sicherheit und unaufgeblich vom Wesen der Dinge selber erkennen. Hieraus erst, hieraus aber auch mit Unwidersprechlichkeit ergibt sich für uns die Einsicht, daß die in Raum und Zeit, unter Zahl und Grad, unvollendbar und stetig, unter Naturgesetz und dem unvollendbaren Regreß stehende Welt nicht entspricht dem Wesen der Welt an sich selber, daß jene Bestimmungen an ihr eine durch Ver-

und Zeit wird sie abgelenkt auf einen endlosen Strom der Bedingungenreihe, wobei sie, statt den zureichenden, notwendigen Grund selber zu entdecken, immer nur Bedingtes an die Stelle von Bedingtem setzen und als unzulänglichen Ersatz des notwendigen Grundes nur die unverbrüchliche Regel des Ablaufes des Prozesses (das Gesetz, unter dem er steht) entdecken kann.

neinung wieder aufzuhebende Beschränkung sind, daß wir ihnen für das wahre Wesen der Dinge entgegengesetzte Prädikate entgegenzustellen haben, die wir dann allerdings, infolge unserer Gebundenheit an jene beschränkte Auffassung, nicht selber positiv uns vorstellen, sondern nur in „doppelter Verneinung" denken können. Der „Nebel", der vor der „Landschaft" lag, reißt nicht, aber er wird als Nebel erkannt. So tritt die „Erscheinung" der Dinge für uns ihrem wahren Wesen entgegen: nicht in dem Sinne, daß sie nur Schein sei und in ihr eigentlich nichts erkannt wird. Sondern allerdings erkennen wir, und zwar nicht unsre Träume sondern die Dinge und die Wirklichkeit selber, nur nicht unbeschränkt und vollkommen so, wie sie an sich selber sind, sondern in einer beschränkten Weise.

Und blicken wir nun auf das Frühere zurück, so ist klar, daß jene ganze Erkenntnis, die sich in den Kategorien selber in den noch nicht „schematisierten" und „restringierten" Kategorien, rein für sich ausdrückte, vollständig stehen bleibt. Hier gibt es keinerlei „Antinomie", keinen Gegensatz zwischen ihnen und dem, was wir von den Dingen selber einsehen. Sondern das Letztere drückt sich gerade in ihnen aus. Ganz hinweg aber hebt sich Raum und Zeit, jene unvollendbare, stetige Form für die Mannigfaltigkeit der Dinge. Und nur die Idee eines intelligiblen Analogons derselben bleibt, von dem sich nur sagen läßt, daß es eine Form der Mannigfaltigkeit sein müsse, in welcher Unvollendbarkeit und Stetigkeit fehlen[1]). Damit aber fällt jene „Restriktion" der

1) Wie sich die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die wir als Raum und zeitliche Reihe des Geschehens auffassen, an sich macht, können wir nicht sagen. Aber im letzten Teile wird sich zeigen, daß wir davon zwar keinen Begriff aber doch eine Ahnung haben. In den ästhetischen Eindrücken fassen wir tatsächlich auf und beurteilen wir Formen der Einheit im Mannigfaltigen (die ästhetischen Ideen nach Kant), deren Prinzip uns selber unaussprechlich bleibt und in unauflöslichen Gefühlen gefaßt wird. Das wirkliche Sein der Dinge, das wir begrifflich nur als Erscheinung fassen, wird uns hier zugleich *fühlbar*, nach dem wie es an sich selber wirklich ist. — Daß es Mannigfaltigkeit und Außereinander und Anderssein geben kann, ganz abgesehen vom *räumlichen* Auseinander, ist ohne weiteres klar. Die Welt der Töne, eine Symphonie sind dafür einfache Beispiele. Aber

Kategorien durch den zeitlichen Schematismus fort. Für das Wesen der Dinge gelten sie „unrestringiert“.

7. Die dramatische Vorführung der Antinomie der Vernunft ist nun eigentlich nur ein besonders drastisches Mittel, uns aufmerksam zu machen und uns zum Bewußtsein zu bringen, was als tiefste und unmittelbarste Grunderkenntnis in aller Vernunft verborgen liegt. Mehrfach haben wir sie schon gestreift. Auch ohne die Ausführung in der Antinomie kann man zu ihr gelangen und sich ihrer vergewissern.

Zuerst nennen wir hier noch einmal die Tatsache des Zutrauens der Vernunft zu sich selber, wirkliche Erkenntnis zu haben, das heißt zunächst und ganz allgemein der Glaube an die objektive Realität von Sein und Dasein überhaupt. Eines Beweises ist dieser Glaube gar nicht fähig. Denn da Vernunft nie aus sich selber heraus kann, so kann sie auch nicht von anderswoher vergleichen und feststellen, ob ihrem Erkennen ein Sein überhaupt entspreche. Aber der klare unzweifelbare Sinn von Erkennen ist dieses. Und dieser Anspruch, oder besser diese Ueberzeugung, daß das Erkennen auf Dasein gehe, ist von allem Anfang unmittelbar dabei. (Wäre das nicht der Fall, so wäre garnicht einzusehen, wie auch nur der Begriff von objektiver Gültigkeit unseres Erkennens, von einem Daseienden abgesehen

---

vor allem unsere ganze psychische Innenwelt selber. Gedanken, Gefühle, sind nicht über, vor, unter, hinter oder ineinander; die „Dimensionen“ dieses Mannigfaltigen sind ganz unräumlich. Etwas Entsprechendes für die Zeit uns vorzustellen, vermögen wir nicht, weil unser Innenleben selber ganz zwar nicht im Raume, aber in der Zeit erscheint. Und doch ist die Paradoxie der Zeit und ihre Unvereinbarkeit mit der Vorstellung des wirklich Seins fast handgreiflicher als die des Raumes. — Ein nicht zeitliches System von Mannigfaltigem unter Einheits- und Verbindungsgesetzen hat man in der Logik. Das Beispiel der Logik kann hier dienen, um zunächst überhaupt einmal die Aufmerksamkeit wachzurufen dafür, daß Mannigfaltigkeit, Grund, Bedingung, Zusammenhänge, nicht überhaupt schon dasselbe sind wie zeitliche Beziehungsverhältnisse. Weiter kann man allerdings das Beispiel nicht brauchen. (Leibniz' Fehler!) Denn metaphysische Beziehungen sind nicht logische. Und gerade die Eigentümlichkeit des Handelns und des freien Handelns, die für das Sein der Dinge an sich anzusetzen ist, schließt alle eigentliche Aehnlichkeit mit logischen Verhältnissen ganz aus.

von unserem Vorstellen in unser Bewußtsein hätte kommen können.) Es liegt auch nicht so, als ob dieser Glaube der Vernunft an die Objektivität ihrer Erkenntnis „im Willen" des Einzelnen stünde und etwa letztlich von einem sittlichen Entscheide (nämlich um handeln zu können; „Primat der praktischen Vernunft") abhinge. Sondern dieser Glaube ist einfach Tatsache in jeder Vernunft. Und nur durch künstliches Räsonnement kann man sich darüber täuschen.

Damit aber verbindet sich sogleich das Zweite. Als tiefste Erkenntnis und als das eine eigentliche Grundgeheimnis und Grundwesen der Vernunft entdeckt sich die Erkenntnis von der Einheit und Notwendigkeit im Wesen der Dinge. Der Nachweis dieser Grundvorstellung der Vernunft ist das Wichtigste in der Friesschen Kritik überhaupt. Er spricht nur klar damit aus, was dunkel das Grundgesetz der gesamten neuen Wissenschaft und ihr untrügliches leitendes Prinzip geworden war, was allem Forschen nach Zusammenhang, Gesetz, Erklärung der Erscheinungen zu Grunde liegt.

Einheit zunächst[1]). Das heißt nicht die groteske Vorstellung, daß all das Viele in der Welt eigentlich nur ein Ding

1) H. Poincaré schreibt in „Wissenschaft und Hypothese" (deutsch von Lindemann, 2. Aufl. Leipzig 1906) auf S. 147: „Die Einheit der Natur". Vor allem müssen wir beachten, daß jede Verallgemeinerung bis zu einem gewissen Grade den Glauben an die Einheit und Einfachheit der Natur voraussetzt. In betreff der Einheit ist keine Schwierigkeit vorhanden. Wenn die verschiedenen Teile des Universums sich nicht wie die Organe eines und desselben Körpers verhielten, so könnten sie nicht auf einander wirken. Sie würden sich gegenseitig nicht kennen, und wir insbesondere, wir würden nur eins dieser Organe kennen. Wir brauchen deswegen nicht weiter zu fragen, ob die Natur einheitlich ist, sondern nur wie diese Einheit zustande kommt". So ist es allerdings, und ohne Einheit der Natur hätte Physik keinen Sinn. Sehr richtig ist auch, daß es sich um einen Glauben handelt, nur daß dieser durchaus keiner Grade (vgl. „bis zu einem gewissen Grade") fähig ist, sondern ganz übereinstimmend in jeder Vernunft als Tatsache gegeben ist. Auch der Physiker hat ihn nicht bis zu einem gewissen Grade, sonst hätte seine eigene Arbeit nur bis zu einem gewissen Grade Sinn. Die Frage aber, „wie diese Einheit zustande kommt", ist garnicht mehr physikalisch.

sei. (Die widersprechende Vorstellungsweise des „Monismus“, die nur ein verwirrter und grober Ausdruck ist für den wirklichen Grundgedanken der Vernunft.) Sondern daß alles und jedes überhaupt eine synthetische Einheit d. h. ein Ganzes ausmacht, in durchgehender Verbindung seiner Elemente, eine einheitliche Welt des Seins und Geschehens. Nicht ein Kunterbunt disparater und zusammenhangsloser Phänomene, von dem weder Erfahrung noch Beobachtung noch Wissenschaft möglich wäre, das deswegen blind und ohne Sinn wäre, eine „bloße Rhapsodie von Wahrnehmungen“, sondern ein Zusammenhang durchgehender einheitlicher Verbundenheit. Das was diesen Zusammenhang stiftet, sind die Kategorien, insonderheit die eigentlich „metaphysischen“ Kategorien der Substanz, Ursächlichkeit und Wechselwirkung. Sie sind nichts Anderes als die „Dimensionen“, die verschiedenen Weisen der Grundvorstellung der Vernunft von der durchgehenden synthetischen Einheit des Seins selber. „Substanz“ ist Gesetz und Form der Einheit für Akzidenzen. Kausalität und Dependenz ist das Verhältnis der Einheit und Verbundenheit von Dingen untereinander. Gemeinschaft durch Wechselwirkung ist alles und jedes überhaupt zur Einheit eines Ganzen der Welt verbunden.

Und Notwendigkeit zu zweit. Es ist dieselbe Sache, von anderer Seite her angesehen. Und statt des Doppelausdruckes „Einheit und Notwendigkeit“ steht ebensogut „notwendige Einheit“. Nur im naiven Zustande, in dem Vernunft noch nicht voll bewußt geworden ist, kann man sich täuschen über diesen Grundgedanken der Vernunft, und vom „Zufall“, vom „Zufälligen“ reden. Beim Reiferwerden und bei Erwachen des wissenschaftlichen Triebes tritt sofort die Erkenntnis klar ins Bewußtsein, daß aller Zufall nur eine noch mangelhafte Einsicht unsererseits bedeutet, im Wesen der Dinge aber gar nicht statthaben kann, daß alles, was ist, seine Notwendigkeit hat und in Notwendigem gründet. Es ist nichts Anderes als eine anschauliche Auffassung eben dieser notwendigen synthetischen Einheit im Wesen der Dinge, was unserer Sinnlichkeit in Raum und Zeit gegeben ist und sich hier in endlose Reihen der Dinge und in

die ebenfalls endlose Kette des zeitlichen Nacheinanders der Veränderungen auseinanderwirft. Es ist der Sinn der Raum-Zeit-Anschauungen selber, eine Auffassung der notwendigen Einheit zu sein. Und sofern sie das leisten, zeigen sie nicht überhaupt nur Schein, sondern geben Objektives an. Aber in Beschränktheit für eine beschränkte Auffassung. Denn gerade durch das, was sie abbilden wollen, werden sie selber aufgehoben: durch den Gedanken der wirklich vollzogenen notwendigen Einheit.

Aus der notwendigen Einheit als wirklich vollzogen gedachter in Verbindung mit dem Glauben an die Realität der Dinge ergibt sich unmittelbar als oberstes Gesetz für das Wesen der Dinge „der Grundsatz der Vollendung" (wie sich soeben in den zweiten Sätzen der Antinomie schon erwies), der in allen nur möglichen Hinsichten den „unendlichen Regreß" ausschließt. Wirklich Seiendes kann nur gedacht werden in vollendeter Allheit alles dessen, was ist. (Nur ein anderer Ausdruck der notwendigen synthetischen Einheit.) Darum nicht in dem „immer noch eins mehr"-sein der endlosen Zahlenreihe. Darum aber überhaupt nicht unter dem Gesetze der Zahl, der Zählbarkeit, der Mathematik. Es kann nur gedacht werden in der vollendeten Allheit der Zusammensetzung, als aus letztlich einfachen Elementen bestehend, in der vollendeten Allheit seiner Ursachen, also freie Ursachen einschließend, und in der vollendeten Allheit der Bedingungen durch ihren Abschluß in Notwendigem.

VI.

1. Absolutes Sein: Vollendung, Einfaches und Reales schlechthin Ewigkeit, Unbedingtheit. — 2. Seele. — 3. Freiheit. — 4. Gottheit.

1. Mit der unmittelbaren (an sich dunkeln und tiefverborgenen) Grunderkenntnis der Vernunft von der notwendigen synthetischen Einheit im Wesen der Dinge haben wir die positive Grundlage der „Ideen" der Vernunft gefunden. In den Ideen spricht sich nur klar und deutlich und mit Bewußtsein aus, was in unmittelbarer Erkenntnis dunkel angelegt ist. Wie aber die Ideen selber vor dem Bewußtsein auftreten müssen, das zeigt

Fries sehr klar. In den Ideen soll sich die Weltansicht aussprechen, die im Gegensatz zur unzulänglichen raum-zeitlichen das Wesen der Dinge ausdrückt, nicht wie es vor der Sinnesanschauung in Raum und Zeit erscheint, sondern wie es von der Vernunft rein bei sich selbst, d. h. nach dem „Grundsatze der Vollendung" gedacht wird. Nun war unsere Erkenntnis vom Wesen der Dinge überhaupt ausgesprochen in den Kategorien, und unsere sinnliche Weltanschauung gestaltete sich daraus, indem die Kategorien durch Raum und Zeit schematisiert wurden. Unsere rein vernünftige Weltanschauung also wird sich ergeben, wenn wir statt dessen auf die Kategorien den „idealen Schematismus" anwenden, d. h. wenn wir sie denken ohne Restriktion und nach dem Grundsatze der Vollendung. So ergibt sich für die Kategorien der Quantität mit Klarheit, was im religiösen Wahrheitsgefühl längst dunkel wirkte und zu bildlichen Vorstellungen und Ausdrucksweisen mancher Art getrieben hat und was ebenso in allen Philosophien vorschwebte und zu dogmatischen Spekulationen trieb: die Idee des absoluten Seins überhaupt (das ist des vollendeten Seins, absolutum = abgeschlossen, vollendet). Und für die Kategorien der Qualität die Idee des Einfachen und der Realität schlechthin. Für die Kategorien der Modalität aber die Idee der „Ewigkeit". Sie ist die Idee von der Aufhebung des raum-zeitlichen Daseins und des endlos „bedingten" Daseins im Unbedingten, d. h. in der schlechthinnigen Notwendigkeit im Grunde alles Seienden überhaupt. („Unbedingtheit", neben „Vollendung" das zweite Moment des „absoluten" Seins.) Wiederum eine Idee, die mit unmittelbarer Gewalt fort und fort, besonders in der Religion, in Gefühl und Ahnung sich geltend gemacht und mit ihrem geheimnisvollen Zauber das Gemüt befangen hat. Im unmittelbaren Gefühl lebendig hat sie sich in den tiefsinnigsten und mächtigst bewegenden Poesien, Mythologien und Eschatologien ausgewirkt. Aus ihr kommt jene ergreifende Gewalt, die für jeden Unbefangenen auch in den primitivsten Vorstellungen vom „Ende der Dinge", von „Himmel" und jüngstem Tag, von Götterdämmerung und „letzten Dingen" liegt; denn sie alle sind

zeitlich-sinnliche Auswirkung und Verkleidung dieser „Idee", und durch das Gefühl werden wir in ihnen der Wahrheit inne, die darin verborgen ist und die der „Geist im eigenen Herzen" unmittelbar bezeugt.

2. Am wichtigsten aber werden uns die „eigentlich metaphysischen" Kategorien des dritten Moments, der Relation, nämlich Substanz mit Akzidenz, Ursache mit Wirkung, Gemeinschaft durch Wechselwirkung. Was sind diese Kategorien, „vollendet gedacht" — unter dem Schematismus der Vollendung? — Das Seiende erscheint uns in einer eigentümlichen Doppeltheit, die auf eine Einheit abzurunden, trotz allem „Monismus", unmöglich ist: einmal als „materielles Dasein", d. h. in rein raumzeitlichen Prädikaten (Ausdehnung, Bewegung, Bewegungs- und Lagenveränderung) und nach rein quantitativen Verhältnissen, und das ist die Auffassung, durch die allein das „Wissen" sich abschließt. Andererseits erscheint es uns gänzlich anders in der qualitativ bestimmten Weise. In den äußeren Qualitäten, nämlich der Farbe, des Klanges, Duftes, Druckes, des Warmen, Harten, Süßen u. s. f. und in den inneren Qualitäten, wie Lust, Unlust, Fühlen, Vorstellen, Wollen, Begehren, Zorn, Haß, Liebe. Unter dem „zeitlichen Schematismus" war für die Kategorie der Substanz nur in jener quantitativen Auffassung, nur in der materiellen Welt ein sicherer Halt zu finden, denn ihr „zeitliches Schema", d. h. das Kriterium ihrer Anwendbarkeit war hier das „Dauern in der Zeit", die „Beharrlichkeit", und dieses Kriterium zeigte sich nur im Materiellen aber nicht im „Qualitativen". Daher hier die immer bestehende und bestandene Schwierigkeit, für das, was doch auch hier schon das eigentlich und allein Lebendige ist, die sichere Gründung zu finden, ja die Nötigung, die doch von jedem innerlich als ungeheuerlich parador gefühlt wird, in dieser Hinsicht das Lebendige gegen das Tote abwürdigen zu müssen. — Dieses Verhältnis aber kehrt sich gerade ganz um unter dem „idealen Schematismus". Da „Raum und Zeit" als unzulänglich hinfallen, und da „Materie" ganz ausschließlich in raumzeitlichen Prädikaten erkannt wird (das Bewegliche im Raume), so verliert gerade sie jetzt für die

höhere Erkenntnis alle Geltung. Es bleibt von ihr uns nichts zu denken übrig, als der leere Gedanke von „etwas überhaupt“. Ganz anders mit der qualitativen Erkenntnis. Hier hebt sich nur die zeitliche Form derselben auf, aber gar nicht der qualitative Inhalt, der mit „Raum“ und „Zeit“ ja nichts gemein hat. Er bleibt stehen. Und kraft des Glaubens unserer Vernunft an Realität überhaupt wird gerade in ihm das Seiende erkannt. Die Kategorie der Substanz aber findet hier gerade die Möglichkeit ihrer Anwendbarkeit in der Erkenntnis vom Geistigen, nämlich in jener Einheit und Einfachheit der „reinen Apperzeption“, die wir oben haben kennen lernen, im Ichbewußtsein des Geistes. Hier ist wirklich „Einfaches“ gegeben, das mit Ausdehnung und darum mit „Teilbarkeit“ gar nichts gemein hat, und dem sich die Kategorie der Substanz von selber unterlegt. Im einheitlichen (= persönlichen) Geiste mit seinen „inneren Qualitäten“ wird uns allein mit Sicherheit und Klarheit bewußt, was Substanzen sind. In Analogie zu ihm deuten wir uns das Seiende dann als eine Welt geistigen Wesens und Lebens, geistiger Substanzen überhaupt, wobei solche analogische Erkenntnis, je weiter ihre Ringe sich in die tieferen Stufen des Seienden hineinziehen, um so dunkler und unzulänglicher wird. — In allem Seelenglauben von seinen rohesten bis zu seinen höchsten Stufen treibt diese Idee dunkel. Und sie ist der letzte Grund, warum er unausrottbar oder vielmehr unaufgebbar ist. Gegen allen Naturalismus stellt sie sich immer wieder her. Ihre Verkleidung ist die Lehre von der „Unsterblichkeit“. Diese Lehre hat ihr gutes Recht und ihre Wahrheit in der Erkenntnis, daß der Geist „unverwesliche“, aller Zeit überlegene, ewige Substanz ist, und fehlt nur, wie die Eschatologien unter der Idee der Ewigkeit fehlten, dadurch, daß das Ewige verwechselt wird mit dem Schatten, den es in unserem Erkennen wirft: mit der Vorstellung einer endlosen Dauer in der Zeit, die doch selber nichts ist[1]. — Und

1) Die Religion sagt, wenn jemand stirbt, er sei „abgerufen aus dieser Zeitlichkeit“, er sei „verewigt“, und setzt in richtigem Gefühl das ewige Sein in Gegensatz zu einem „Sein durch alle Zeit“. — Ob der Seele „Unsterblichkeit“ in dem Sinne von Weiterdauern in der Zeit nach Tren-

gerade Individualität, Personalität und Ewigkeit des Geistes in Personalität ist der eigentliche Grundgedanke der Vernunft. Das angebliche Rückfluten in einen allgemeinen All- und Weltgeist, in ein überpersönliches, überindividuelles „Ich" und dergleichen Vorstellungen sind nicht die „höheren" und aufgeklärteren eines Menschen, der über die vulgäre und naive Meinung sich erhoben hat, sondern gerade die ungeklärten und verschwommenen Formen der vernünftigen Grundvorstellung. Das „Vulgäre" und „Naive" besteht rein in der Verwechselung von „Ewigkeit" und „endlose Dauer", in dem Vermischen des idealen und sinnesanschaulichen Momentes. (Und das behält die Lehre vom „Allgeiste" gerade bei, denn das Auflösen in den Allgeist ist ein geistiger Aggregatzustand, der den Aggregatzustand des individuellen Bewußtseins zeitlich ablösen soll.) Gerade die „reine Apperzeption", das Ichbewußtsein, ist es ja, vermöge deren sich die Kategorie der Substanz mit Sicherheit dem Geistigen im Gegensatz zum Materiellen unterlegt.

3. Die zweite Kategorie der Relation ist Ursächlichkeit und Wirkung, Kausalität und Dependenz, d. h. das Handeln, das Wirken der Substanz und dessen Form. Unter idealem Schema-

---

nung vom Leibe zukomme, ist eine Frage für sich. Sie ist nicht zu verwechseln mit der Frage nach der Ewigkeit unseres wahren Wesens, an der der Religion allein liegt. Zuzugeben ist, daß sie aber durch diese auch nicht ausgeschlossen ist. „Ewig sein" und „in der Zeit dauern" schließt sich nicht aus. Denn wir Lebenden tun ja beides. Aber der hohe Gedanke der Religion, jedenfalls unserer Religion, geht durchaus auf jenes. Und für dieses sich interessieren, ist Spiritismus. Der Spiritismus ist nicht Metaphysik, noch weniger Religion, sondern Physik. Ob gute oder schlechte, das mag untersuchen, wer zu solchen Gegenständen sich hingezogen fühlt. — Gespenster sind mit metaphysischen Bannstrahlen nicht zu treffen. Denn könnte man ihnen aus Gründen a priori auch nachweisen, daß in unserer Welt der Sinnesanschauung Geister nicht vorkommen können ohne Materie, so würden sie antworten, sie hätten ja welche, nur sehr dünne. — „Glaube findet also nur an die Ewigkeit unseres Daseins statt. Die Fortdauer nach dem Tode oder die Sterblichkeit des Geistes ist hingegen ein Thema für die innere Physik, um das wir wissen müssen, oder um welches nach Wahrscheinlichkeit geratschlagt werden kann." Fries.

tismus hebt sich, wie wir schon gesehen haben, die Restriktion der Ursächlichkeit zum naturgesetzlichen zeitlichen Nacheinander der Veränderungen auf. Und die Idee der Freiheit, d. h. eines Wirkens, das nicht selber wieder Wirkung einer anderen Ursächlichkeit ist, tritt an die Stelle. Da uns, was Substanz ist, deutlich nur wird durch die Idee der Seele mit ihren innern Qualitäten, so wird unter idealem Schematismus Ursächlichkeit überhaupt zu geistiger Ursächlichkeit in der Form von Wille. Und da wir von der Ursächlichkeit unter Naturgesetz zur Idee der freien Ursächlichkeit geführt sind, so wird die Kategorie der Ursächlichkeit zur Idee des freien Willens geistiger Substanzen, zu der ich in Analogien, die auch hier nach unten zu immer unbestimmter werden, alle Ursächlichkeit im wahren Wesen der Dinge überhaupt zu denken habe.

4. Der tiefste Grundgedanke der Vernunft aber, ihr unmittelbarstes Geheimnis ist derjenige, der sich vor der Reflexion ausspricht in der Idee der Gottheit. Schwer ist er aufzufinden „Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.“ (Plato, Timäus 5.) Aber im Wahrheitsgefühle ist er allezeit um so lebendiger gewesen und in seiner Wirkung zu verfolgen und zu entdecken bis in die Mythen der „Primitivsten“ hinunter, und das geübtere Auge erkennt diese Wirkung schon und noch in den oft rohesten und fratzenhaftesten Gestaltungen der Mythologie wie des anfänglichsten Denkens. Den tiefverborgenen Quellpunkt des höchsten Gedankens, vielmehr der höchsten Erkenntnis des Menschengeistes sicher anzugeben, wird hier möglich. Nüchtern ausgesprochen: auf die Idee der Gottheit führt die dritte (und inhaltsreichste) metaphysische Kategorie unter idealem Schematismus, die Kategorie der Gemeinschaft von allem Seienden überhaupt als „vollendet“ gültige gedacht. Das klingt sehr abstrakt, läßt sich aber vielleicht schnell verdeutlichen. — Daß alles Zufällige in Notwendigem gründe, ist, wie schon gelegentlich der Antinomie ausgeführt wurde, der Grundgedanke der Vernunft selber, der auch der Wissenschaft als (meist unerkannter und naiv selbstverständlich angewandter) Leitgedanke unterliegt. Er ist eine Er-

kenntnis a priori schlechtweg, denn ohne ihn könnte nicht einmal der Begriff des Notwendigen (und damit der Begriff des „Gesetzes“) in uns sein, den wir doch alle haben. Denn aus „Erfahrung“ ist er gar nicht zu gewinnen, macht er selber doch erst Erfahrung möglich. Auch sahen wir schon, daß er den unendlichen Nexus der Bedingungen von sich ausstößt. Denn die Bedingungen setzen einerseits ein Unbedingtes voraus und müssen andererseits „vollendet“ gegeben sein, wenn auch nur ein Bedingtes soll zustande kommen können. — Diese Einsicht ist unwidersprechlich. Aber sie allein führt noch nicht auf die Idee der Gottheit, auf ein Notwendiges außer und über der Welt. Warum sollte nicht das Notwendige im Seienden selber liegen? Der allgemeine Satz „Alles muß einen Grund haben“ ist unrichtig, wenn er heißen soll: „einen Grund außer sich selber“. (Denn dann müßte Gott auch einen Grund haben außer sich selber, und dieser wieder einen, und so fort ins Unendliche.) Vielmehr der Begriff des Notwendigen schließt gerade selber ein ein Wesen, das seinen Grund in sich selber hat. Allerdings muß es einen Grund dafür geben, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, und warum dieses so ist und nicht anders ist. Aber dieser Grund könnte, uns unerkannt, in dem Seienden auch selber liegen. — Ganz anders aber werden wir geführt, wenn wir versuchen, uns klar zu machen, wie wir die „Kategorie der Gemeinschaft“ alles Seienden überhaupt als an sich gültige tatsächlich denken und allein denken können. Mit „Gemeinschaft“ meinen wir die Tatsache, daß alles, was ist, in gegenseitiger Verbundenheit und Bezogenheit das eine Ganze der Welt ausmacht: eine Tatsache, die z. B. die selbstverständliche Grundlage und Voraussetzung für die Astronomie ist[1]) und die, durch Erfahrung gar nicht erreichbar rein a priori erkannt wird. Was ist aber diese Gemeinschaft? Wie kann sie sein? Was ist das „Band“ der Welt, wie Schelling es nannte? — Angenommen, jedes einzelne Ding in der Welt, sagen wir jeder Mond, Planet,

1) Weil Leverrier diese Erkenntnis a priori hatte, konnte er a priori das Dasein des Neptun erkennen und ihn a posteriori durchs Fernrohr feststellen.

Sonne, Fixstern, sei für sich selber ‚causa sui', d. h. es trüge seine Notwendigkeit ewig in sich selber, hätte den Grund, warum es ist und gerade dieses ist, in sich selber, so wäre damit doch nichts erklärt für das Dasein einer „Welt", eines durchgehend einheitlichen Ganzen, in dem alles zur engsten Einheit des Mit- und Durcheinander verbunden ist. Welt ist gar nicht eine Summe von vielen Einzelnen nebeneinander, sondern ist organisches Ganzes von Teilen, ist eine „Gemeinschaft durch Wechselwirkung". Und warum eine Welt ist, und so ist, wie sie ist, das kann nicht in den Einzelnen liegen, die sie in sich begreift. Der Grund hiervon kann nur gedacht werden als in einem notwendigen Wesen, das unterschieden von allem in der Welt Seienden, Ursache ist von allem Seienden überhaupt und damit auch Ursache der Gemeinschaft von Allem überhaupt. Die Kategorie der Gemeinschaft ist vollzogen zu denken nur als Wirkung einer einheitlichen, wesenhaften, notwendigen, außerweltlichen Ursache von Allem überhaupt. — Dasselbe läßt sich auch so überlegen. Was heißt: einen Vorgang in der Welt, einen gegebenen Zustand in der Welt, etwa den jetzigen, erklären? Nichts Anderes als aufsuchen und zeigen, warum gerade dieser, gerade so, gerade jetzt, gerade hier notwendig statthaben muß, also: seine Notwendigkeit einsehen. Diese Notwendigkeit sehe ich ein, wenn ich das Gesetz der Wechselwirkung kenne, unter dem alles Gleichzeitige aufeinander steht, und wenn ich die Gesetze kenne, nach denen aus früheren Zuständen gerade dieser folgen mußte. Darüber hinaus kann keine wissenschaftliche Erklärung greifen. Nun aber ist diese Erklärung in zweifacher Hinsicht unvollkommen und erreicht nicht die Notwendigkeit, die wir eigentlich suchen. Denn angenommen, ich kennte alle Gesetze aller möglichen Abläufe in der Welt, ich wäre im Besitze der berühmten Weltformel, von der Laplace und Dubois-Reymond sprachen, so könnte ich ins Endlose rückwärts und vorwärts jeden Vorgang in der Welt berechnen, wenn nur von ihr ein gewisser Querschnitt in einem gewissen Augenblicke gegeben ist, sowie in der Astronomie es möglich ist, alle Lageverhältnisse der astronomischen Welt auf tausende von Jahren vorwärts und

rückwärts zu bestimmen, wenn nur eine gewisse Epoche gegeben ist. Indessen nur der Ablauf der Veränderungen ist nach dem Gesetze nun als „notwendig“ erkannt, aber nicht, daß überhaupt etwas da ist, was dem Gesetze gehorcht, und nicht, daß gerade dieses da ist, und endlich nicht diese bestimmte eigentümliche Gruppierung und Zusammensetzung des Mannigfaltigen. Das Dasein von Dingen überhaupt und die Zusammensetzung der Dinge ist schlechterdings gegen das Gesetz „zufällig“ und bedarf seines zureichenden Grundes. Leibniz erörtert das so[1]. Angenommen, die Welt wäre auch a parte ante unendlich, und es fänden sich heute oder irgendwann in ihr Bücher, z. B. die Ilias, die sich daraus erklärten, daß sie von früheren Büchern abgeschrieben wurden, die von früheren Büchern abgeschrieben wurden, die von früheren . . . ∞. So ist damit doch gar nicht erklärt, daß es überhaupt in der Welt Bücher gibt, und gerade Iliasse. Dazu braucht es doch eines Homer als zureichenden Grundes der Bedingungen-Reihe überhaupt, auch wenn wir sie unendlich denken und das zufällige einzelne Buch immer durch Abschrift aus einem früheren entstanden sein lassen. So braucht es für die Zusammensetzung der Welt und dafür, daß es überhaupt eine gibt und eine solche, einer einheitlichen Ursache. Daß diese zusammengesetzte Mannigfaltigkeit so, wie sie es tut, ineinandergreift, erklärt sich uns nach dem Gesetz ihrer Wechselwirkung. Aber Gesetz ist ja nur Regel eines Geschehens, nicht selber aber wirkende Ursache. Gesetz besteht nur in der Vorstellung denkender Wesen, ist aber selber schlechthin wesenlos. Seiendes aber und die Einheit des mannigfaltigen Seienden kann nur gründen in wirkendem selbständigen Wesen. Die Welt als eine Gemeinschaft von Substanzen kann nur gründen in einer wesentlichen, notwendigen Ursache von allen Substanzen und ihren Kräften überhaupt. — Damit erweist sich zugleich, daß aller Pantheismus, der die Welt selber mit der Gottheit gleich setzt, ein unklarer und verschwommener Ausspruch der eigentlichen Grunderkenntnis der Vernunft ist. Indem er die

---

1) Leibniz: Ueber den letzten Ursprung der Dinge. Kleinere philosophische Schriften (Reclam) S. 217, XX.

Welt auch noch als „Gott" denken möchte, will er ihr, dieser Grunderkenntnis, zwar genug tun, sofern er dadurch über die Zufälligkeit ihrer Zusammensetzung zu der Absolutheit und Notwendigkeit vordringen möchte, die die Vernunft in der Tat fordert. Aber indem er Welt und Gott gleichsetzt, macht er wie Schelling „das Band", d. h. das Gesetz der Gemeinschaft, fälschlich selbst zu etwas Wirkungsfähigem, zu einer Realität, die doch widervernünftig ist. Er folgt jenem falschen Realismus der Antike, die im Allgemeinen, in den Ideen, in den logoi, d. i. in den Gesetzen des Geschehens und der Entwickelung, wirkende Kräfte sah entgegen der Erkenntnis, daß nur wirklich Seiendes, daß nur Wesen wirken, setzen, bestimmen kann. Gerade die Vernunft ist es, die die schlechterdings „transzendente" überweltlich-wesende Ursache erfordert. Und nur als Wirkung einer solchen kann die Kategorie der „Gemeinschaft" wirklich vollendet gedacht werden [1]). — (Spinozas Fehler andrerseits bestand darin, daß er glaubte, von der Kategorie der Substanz aus zur Idee der Gottheit zu kommen. Die Kategorie der Substanz aber leitet nicht zur Idee der Gottheit, sondern wie wir gesehen haben, zur Idee der „Seele".)

---

1) Fries: „Nach gewöhnlicher Ansicht im Volke wird die Gottheit als höchste Ursache der Welt und als der heilige Grund der höchsten Ordnung der Dinge gedacht, und alle Spekulation wird an dieser Vorstellungsweise keine weitere Korrektion anbringen können, als daß sie durch ihren Unterschied der Erscheinung und des ewigen Wesens der Dinge sich diese Idee deutlicher macht. Philosophen suchen, um feiner zu raffinieren, sich über diese Idee zu erheben, sind aber immer nur unter ihr geblieben."

„Wollen wir positiv alles Sein in der einigen Substanz der Gottheit vereinigen, so ist nichts außer der Gottheit, alles ist eins. Dann bliebe aber die Nebenordnung des Endlichen und Ewigen ganz undenkbar. Wir können dann nicht nur der Erscheinung keine Realität in Beziehung auf das Ewige geben, sondern sie wäre selbst als Schein nicht einmal möglich. Denn da alles Sein hier nur das eine und höchste ist, so ist nichts, dem nur erscheinen könnte. Es ist dann nur ein Ansich, aber kein wechselndes Bild der Erscheinung möglich." (Kr. II 284 und 286.)

VII.

1. Praktischer Schematismus der Idee. — 2. Ahnung, Geheimnis, in Natur und Geistesleben. — 3. Unbeweisbarkeit. Deduktion. „Gottesbeweise". Irrtümer Kants in der Ideenlehre. — 4. Unmittelbares Leben der religiösen Ueberzeugung im Wahrheitsgefühl. — 5. Wissen und Glauben. — 6. Das Ewige ist positiver begrifflicher Erkenntnis unfaßbar. — 7. Aber im Gefühl positiv erlebbar. — 8. Religionsphilosophie und Religionswissenschaft.

Die in unmittelbarer Erkenntnis der Vernunft gründende Ueberzeugung, die sich in solchen Ideen ausspricht, ist selber durchaus nicht Religion, sondern kalte und formale Metaphysik, während Religion im Gegensatz zu Metaphysik in Gemüt und Willen ihr Leben hat. Aber um das haben zu können bedarf sie doch fester und begründeter Vorstellungen. Und diese sind in aller Religion im höchsten Sinne metaphysisch. Metaphysikfreie Religion kann es garnicht geben, wenn mit Gott wirklich Gott und mit Ewigkeit ein wirklich Wirkliches gemeint sein soll. Auch schafft sich alle Religion eine primitive Metaphysik, die zumeist so entsteht, daß der rein ideale Ausspruch der Grunderkenntnis sich vermischt mit zeitlichen und diesseitigen Bildern. — An und für sich also sind die Ideen kalt und leer und würden es bleiben und also niemals zu Religion führen können, wenn sie nicht erst ihren eigentlichen großen belebenden und auf Gemüt und Willen wirkenden Inhalt bekämen von einer ganz anderen Seite: von der praktischen Seite des vernünftigen Geistes her. Erst dann wird „Geist" ein wirklich inhaltsvoller Begriff, wenn im „Praktischen" sich sein Leben mit allen seinen großen reichen Inhalten offenbart[1]). So wird dann erst offenbar, warum das

1) „Das tote Wort unserer spekulativen Idee ist also einzig, daß wir die Gottheit als höchste Ursache im ewigen Sein der Dinge denken, durch welche die höhere Ordnung der Dinge besteht. Leben und Wärme wird dieser Idee erst aus dem Innersten unseres handelnden Wesens. In der Spekulation ist diese Idee die letzte, die wir aussprechen können, aber für den lebendigen Glauben ist sie das Erste und Innerste in unserem Wesen, als der Glaube an die Realität des höchsten Gutes, von dem alles ideelle Leben ausgeht und zu dem es wieder zurückkehrt, nachdem es sich in dem lebendigen Spiele der Schönheit über die Natur und das vereinzelte Leben in der Geschichte der Menschheit verbreitet hat." (Kr. II, 291.)

unsichtbare und ewige Reich des Geistes das „höchste Gut", das Ziel der Sehnsucht und der verlangenden Ahnung sein kann. Und so erst wird verständlich, warum der Gottesgedanke der erhabenste und von allen am mächtigsten die Seele ergreifende und beglückende werden kann. Aus der kalten gleichgültigen „einen wesentlichen notwendigen Ursache von allem überhaupt" wird der lebendige, persönliche, allmächtige Schöpfer und Vater der Geister, der Herr des ewigen Reiches und Geber des höchsten Gutes, die ewige, allweise heilige Güte. Und auf dem Gebiete des Praktischen erhalten die an sich kalten und formalen Vorstellungen von „Freiheit" jene tiefsten Inhalte, die Religion erreichen konnte: die Ideen des Guten, Bösen, der Verantwortung, der Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Sünde, und zwar als Schuld, die tiefen und bedeutenden Wertungen des Daseins als eines schuldverhafteten, das große Grundurteil der Religion über die gesamte „Zeitlichkeit" als einer unzulänglichen unserem eigenen Innern widersprechenden Daseinsform, und ihre Sehnsucht über diese Welt hinaus nach dem Sein bei Gott, nach Entsühnung und Heiligung. Mit dem allen erst wird Religion verständlich als jene mächtigste und die Menschen am tiefsten bewegende, aufregende, verändernde Kraft, die die Geschichte gesehen hat. Und die Welt der Ideen wird zur eigentlichen Heimat der Seele.

2. Und weiter: Die Kenntnisnahme des Praktischen in unserm Geiste entdeckt uns noch eine andere Belebung der Idee. Nicht nur in der Ueberzeugung können wir glaubend die Welt der Idee der Erscheinungswelt als die wahre entgegensetzen, sondern wir können ihrer auch als eines Wirklichen und eines beglückenden Wirklichen erlebend inne werden. Rein abstrakt genommen sind die Ideen „höchste Formen der Einheit" im Wesen der Dinge. Im ästhetischen Gefühl haben wir aber ein Vermögen, die uns erscheinende Mannigfaltigkeit auf die höchsten Formen der Einheit zu beziehen, sie ihnen unterzuordnen. — Darin besteht, wie schon Kant in der Kritik der Urteilskraft zeigt, gerade das Eigentümliche des ästhetischen Vorganges. Diese Unterordnung geschieht nicht durch einen klaren Mittel-

begriff, sondern rein im Gefühl, und zwar in einem begrifflich nicht aufzulösenden Gefühl („unausgewickelte Begriffe“ nach Kant)[1]. Ein solches nicht begrifflich aussprechbares, nur im Gefühl sich vollziehendes Auffassen nennt unsere Sprache „Ahnen“. Daß dieses ahnende Auffassen der Idee aber diesen mächtigen, durch alle Grade des Erlebens sich erstreckenden Eindruck auf uns machen kann, kommt eben daher, daß die „Idee“ im dunklen Innern unsres Geistes immer schon sich „schematisiert“ hat, sich belebt hat mit den großen „praktischen“ Inhalten, von denen die Rede war. In den Erlebnissen des Schönen und Erhabenen ahnen wir dunkel die ewige wahre Welt des Geistes und der Freiheit auch im Leben der Natur, die Welt des höchsten Gutes und die Macht und Weisheit der ewigen Güte. Es ist platonische anamnesis der Idee in wahrstem Sinne, und nur durch sie ist die unsagbare Tiefe, das große Entzücken und der Zauber des Geheimnisses begreiflich, der dieses Erleben umwittert. Nur so ist begreiflich, daß in solchem Erleben die Seele bisweilen fast aus ihren Grenzen tritt und ihr das Wort auf den Lippen schwebt, das das Rätsel alles Seins enthüllen würde. Hier spielt das „Geheimnis in der Religion“. Religion ist selber Erleben des Geheimnisses schlechthin; nicht eines Geheimnisses, das nur eins für die Nichteingeweihten wäre, für höhere Grade aber aufgelöst würde, sondern das fühlbare Geheimnis alles zeitlichen Daseins überhaupt und das Durchscheinen der ewigen Wirklichkeit durch den Schleier der Zeitlichkeit für das aufgeschlossene Gemüt. Hier ist die Wahrheit, die allem „mystischen“ Ueberschwang und Phantasiespiel zu Grunde liegt, und der Sitz des Mystischen selber in aller Religion. — Dabei ist zu beachten, wie Aesthetisches, Schönes und Erhabenes bei Kant und vornehmlich bei Fries verstanden wird. Leicht schränken sich diese Begriffe für uns ein auf Naturschönheit und -Erhabenheit. Aber diese sind doch eigentlich nur erst die untere Stufe, auf der das geistig Schöne und Erhabene aufsetzt. Und so wird Menschen-

1) Vgl. das Zitat aus Kants Allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels in meiner Naturalistischen und religiösen Weltansicht[2] S. 57, und zum Ganzen ebenda S. 56—58.

geist, Persönlichkeit, Charakter, und die Geschichte, in der sich alles das entfaltet, der noch wichtigere Schauplatz der „Ahnung" des Ewigen und seiner Offenbarungen.

(Um eine erschöpfende Darstellung von Fries' Religionsphilosophie zu geben, wird es nötig, auch seine praktische Philosophie darzustellen und den durch sie klar werdenden „praktischen Schematismus" der Ideen.)

3. In den klar und deutlich vorgestellten Ideen werden wir uns reflektierend, in mittelbarer Erkenntnis dessen bewußt, was als unmittelbare Erkenntnis dunkel im Grunde des vernünftigen Geistes liegt. Als solche bricht die ideale Erkenntnis je und dann, einzeln oder als Ganzes, vollständiger oder unvollständiger auf den verschiedenen Stufen der menschlichen Geistesentwicklung hervor, zunächst ihrer eigenen Quellen unbewußt, wie ein Geschenk von oben, mit siegender Gewalt in eigener Kraft, ohne allen „Beweis". Beweise spielen in den religiös schöpferischen und lebendigen Zeiten nie eine Rolle, sondern kommen immer hintennach, und wo sie auftreten, übersieht man, daß Religion immer lange vor allen Beweisen lebendig schon da war, also doch eigene und ganz andere Quellen haben muß, und daß doch wohl nur in diesen selber auch die höchsten Gründe ihrer Gültigkeit liegen können. Wird die Frage wach nach der Gültigkeit der religiösen Ueberzeugung, so gibt es hier nur eine Methode, die Methode der Selbstvergewisserung des religiösen Bewußtseins, d. h. eben das Erforschen seiner Quelle, der unmittelbaren Erkenntnis, und ihrer Zuverlässigkeit. Diese Methode ist die der „Deduktion". Sie ist der kritische Nachweis, daß und wie und welche Ideen wirklich in der Vernunft gründen. Sie hat die Form eines Beweises, ist aber in der Tat nur Selbstbesinnung durch Erörterung. Es gibt keinen möglichen Beweis dafür, daß der Raum dreidimensional ist, sondern nur den Nachweis, daß jeder vernünftige Mensch ihn tatsächlich so erkennt, und keinen Beweis dafür, daß das Kausalgesetz gilt, sondern nur den Aufweis seiner Erkenntnis in unsrer Vernunft und die („anthropologische") Deduktion dafür, wie er „möglich" ist, d. h. aus welchen Geistesvermögen und aus welchem Verhältnis der-

selben er für unsere Vernunft statthat, und es gibt keinen Beweis des „Einfachen“ oder des „Daseins Gottes“, sondern die Selbstbesinnung darauf, daß tatsächlich die Vernunft die „Gemeinschaft“ der Dinge nicht durch ein wesenloses Gesetz, sondern nur als Wirkung einer einheitlichen wesentlichen Ursache erkennt. Alles Beweisen ist analytisch. Es kann nur herausstellen, was in den Prämissen schon mit darin lag. Die Grundvorstellung der Vernunft vom Einheitlichen und Notwendigen aber kann aus keinen Erfahrungsprämissen analytisch gewonnen werden, sondern kommt rein synthetisch aus eigenem Schatze der Vernunft hinzu. In der deduzierenden Ueberlegung wird die Grunderkenntnis nicht gewonnen, sondern nur genötigt, als solche sich bemerklich zu machen und bewußt zu werden.

Daher hat Kant mit seiner Kritik der Gottesbeweise recht. Der ontologische Beweis „beweist“ garnichts, denn als Beweis genommen scheitert er an der Tatsache, daß das „Dasein“ eines Dinges nicht aus seinem möglichen Begriff „herauszuklauben“ ist. Der Fehler des kosmologischen liegt darin, daß, da aus Zufälligem analytisch niemals Notwendiges gewonnen werden kann, er auf den ontologischen zurück muß, und der physikotheologische auf die beiden ersten. Aber schon beim aufmerksamen Lesen von Kants Kritik selber fällt unmittelbar auf, daß das in der falschen Form des „Beweises“ steckende Material des Räsonnements auf Kant selber den größten Eindruck macht. Und das muß jedem so gehen, weil darin Ueberlegungen vorkommen, die auf Grund der Vernunft selber sich so zeigen müssen. Es ist wirklich wahr, daß bei Erwägung der endlosen Zufälligkeit des Daseins die Grunderkenntnis sich bemerkbar macht, daß Weltdasein und Geschehen in Notwendigkeit gründe. Und so gibt es auch einen guten Sinn in den ontologischen Bemühungen: den nämlich, daß die höchste Idee dem Menschen nicht von außen angeweht, sondern im Innersten der Vernunft selber gegründet, und ihre objektive Gültigkeit mit dem Zutrauen der Vernunft zu sich selber unmittelbar selber gegeben sei[1]). Dieses

1) Fries: „Eine solche streng wissenschaftliche Naturzwecklehre meint auch im Grunde keiner der Physikotheologen . . man vergriff sich nur in der dia-

Positive in der kantischen Kritik der Beweise wird mit Unrecht zumeist ganz übersehen. Auch die Erkenntnis, daß uns in der Reflexion gerade die Kategorie der Gemeinschaft auf den Gottesgedanken leitet, ist schon sehr deutlich bei ihm vorhanden. Daß sich aber für ihn die große neuentdeckte Lehre von den Ideen so unbefriedigend zur Dialektik des „Scheins" der Vernunft gestaltet, gründet in zwei Fehlern. Einmal in der falschen Spitzfindigkeit, die Ideen angeblich als in den Formen des Schlusses gelegen zu suchen. Verführt durch den großen Erfolg, durch die bloße Form der Urteile einen eigenen selbständigen Erkenntnisgehalt aus reiner Vernunft — in den Kategorien — zu entdecken, versuchte er dasselbe bei den Schlüssen und meinte, hier auf Ideen zu kommen, während Schlüsse als rein analytische Urteile gar keinen eigenen Gehalt weder nach Materie noch nach Form bieten. Und andrerseits in dem schon öfters angeführten falschen Schlusse Kants von der Apriorität auf die bloße Idealität einer Erkenntnis, der garnicht statthaben kann [1]).

4. Der Zweck der Deduktion ist Selbstvergewisserung über Aussagen des Wahrheitsgefühls. Und diese ist nötig, da jede

---

lektischen Darstellung . . . diese Betrachtung stellt sich dem dürren materialistischen Urteile entgegen, welches, weil es die notwendigen Gesetze der Zeit- und Raumbestimmungen einsieht, nun meint, die Welt aus diesen erklären zu können. Dagegen erwidert diese Betrachtung gemeinfaßlich und ansprechend: und keines Tones, keiner Farbe geistige Bedeutung vermagst du zu deuten. Keines Grashalms Bildung verstehst du, wie viel weniger den ganzen geistigen Anklang der Leben-bewegten Natur". (Rel. Phil. 84, 85.) — Die früheren Lehrer kannten den Unterschied zwischen der Erörterung dieser Ideen für das Wahrheitsgefühl und zwischen Beweisführung nicht . . . Sie vergriffen sich dabei eigentlich nur in der logischen Form, und darum bleibt hier die Gegenrede immer einseitig, wenn neben dieser Verwerfung dieser logischen Form nicht auch auf die eigentliche Absicht des Lehrers Rücksicht genommen wird." (Rel.Phil. 96.) — Vgl. an derselben Stelle auch die treffenden Bemerkungen zum ontologischen „Beweise".

1) In den Spekulationen, die Kant in Krit. r. V. [2] S. 599 ff. über das ens realissimum als inhaltliche Grundlage des Gottesgedankens gibt, fällt er obendrein eben jener gefährlichen „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" zum Opfer, die er doch selber vorher so meisterhaft aufgedeckt hatte.

Aussage subjektiv und schwankend bleibt, die sich nur auf das Wahrheitsgefühl berufen wollte, und da nur so Sicherheit ist vor eigenen Träumen, Einbildungen und Vorurteilen des Zeitgeistes und der bloßen Ueberlieferung. So wird das Geschäft der anthropologischen Kritik unentbehrlich. Andrerseits ist schon darauf hingewiesen, daß die ideale Erkenntnis keineswegs durch diese erst ans Licht tritt, sondern ganz unabhängig von ihr und vor ihr in der Entwicklung des Geisteslebens der Menschheit auftritt und sich formt. Was sich also in der „Deduktion", in der künstlichen Nachweisung der Organisation der Vernunft, der Schematisierungen, Restriktionen und Aufhebungen dieser durch idealen Schematismus mit vieler Mühe und Subtilität darstellt, das gibt sich im wirklichen Leben des Geistes, in der unmittelbaren Einheit seiner Funktionen, ungesucht und ungemacht, und mit unmittelbarer Sicherheit. Wie leicht, untrüglich, wie allgemein und unmittelbar ist die Anwendung des Kausalgesetzes oder auch des obersten Gesetzes praktischer Vernunft im Beurteilen von Handlungen: wie mühevoll und subtil ihre kritische Begründung [1]).

1) „So weiß und erkennt jeder Mensch viele mathematische und philosophische Gesetze. Er urteilt und handelt ihnen gemäß, ohne sich ihrer bewußt zu sein, daß er sie weiß. Erst beim wissenschaftlichen Erlernen der Mathematik und Philosophie finden wir diese Gesetze selbst wieder in uns. So z. B. sucht jedermann, wo er Veränderung findet, eine Ursache dazu. Aber nur durch Philosophie werden wir uns des Gesetzes der Kausalität selbst bewußt."

„Alle metaphysischen Prinzipien, welche über die Physik hinausgehen, werden also auf Ideen beruhen. Man nenne das Fürwahrhalten in denselben Glaube oder wie man sonst will, so wird es sich als eine unmittelbare Ueberzeugung aus bloßer Vernunft im gemeinen Verstandesgebrauche immer geltend machen und erhalten. Dem Philosophen aber wird es die schwerste Aufgabe, auf welche gleichsam geheimnisvolle Weise diese von aller Anschauung unabhängigen Prinzipien in unsere Urteile kommen."

Wie die Ideen, längst bevor ihre methodische Ableitung gelingt, „von selber" im denkenden Menschen entspringen infolge des Druckes, den die unmittelbare Grunderkenntnis der Vernunft ständig ausübt und der im religiösen, moralischen oder wissenschaftlichen Wahrheitsgefühle wirksam wird, dafür ist das drastischste Beispiel die Atomenlehre unserer

5. Die ideale Ueberzeugung ist „Glaube". Glaube ist eine Ueberzeugung, die für gewiß hält, was doch nicht gesehen werden, was mit Sinnen nicht aufgefaßt werden kann. Ausdrücklich bezieht sich Fries auf Hebr. 11 V. 1 [1]). So tritt sich Wissen und

Physiker. Sie ist garnichts anderes als die unmittelbare Erkenntnis davon, daß das, was wirklich ist, in seinen Zusammensetzungen letztlich Einfaches zum Grunde haben muß, da es in den Zusammensetzungen doch ein Was geben und da die Zusammensetzung vollendet sein muß, wenn überhaupt ein Zusammengesetztes soll sein können. Diese Erkenntnis ist ganz unanfechtbar und der Grund dafür, warum die Atomenlehre, mit solcher Robustheit und naiven Zuversichtlichkeit aufzutreten pflegt. Die Naivität dabei besteht nur darin, daß man übersieht, daß diese ganze Erkenntnis eine „ideale" ist und daß man versucht sie anzuwenden auf die Welt der Naturwissenschaft, d. h. auf die Welt des Raumes und der Zeit, wo sie eben ganz unmöglich ist. Man bildet sich allen Ernstes ein, daß diese Materie aus letzten Einfachen, Unteilbaren („atoma") bestehe. Und daraus ergibt sich dann die Tragik und Komik der Flucht ins immer Kleinere. Eben ist man bei den Atomen zur Ruhe gekommen, da melden sich die Uratome, Elektronen, Jonen, elektrischen Ladungen. Und da alle diese Kleinsten doch im Raum sind, und alle Raumverhältnisse rein relativ, so sieht man a priori ein, daß alle Annahme eines „Letzten", eines „Einfachen" nichts ist als ein willkürliches Haltmachen auf einer endlosen Flucht. Ein Molekül, so wie mans heute schematisiert, ist dasselbe was ein Sonnensystem auch ist. Und groß oder klein sind hier ganz nebensächliche Gesichtspunkte. — Noch eine andere Naivität kommt zumeist hinzu. Grade die „Atomisten" sind die überzeugtesten Verfechter des „Naturgesetzes", der allgemeinen Einheit und Verbindung am Leitfaden des alles beschließenden unendlichen Kausalitätsgesetzes. Aber wer das „Einfache" in die Welt einführen will, kann garnicht anders als auch „freie Ursachen" einführen. Denn beide Vorstellungen entspringen aus ein und demselben Grunde und fordern sich gegenseitig. Beide sind Bestandteile der einen gleichen untrüglichen Erkenntnis vom Wesen der Dinge selber, gegen die alle Erkenntnis nach Raum und Zeit sich als eine nur beschränkte aufhebt.

1) Vgl. überhaupt zu seiner eigenen Beziehung seines Philosophierens zu Hebr. und Paulus seinen Aufsatz „Ueber den Glauben und die Ideen vom Guten und Bösen in Beziehung auf die Lehren des Apostels Paulus", in der Zeitschrift für Theologie und Philosophie. Eine Oppositionsschrift .. hrsg. von Fries, Schröter u. Schmid, Bd. 3 (Jena, 1830) S. 85. Diese Zeitschrift, mit besonderem Zweck der Opposition gegen kirchliche Reaktion, Hegel, Schelling, und romantischen Mystizismus, war ganz in Friesschem Geiste und zumeist von seinen Schülern geführt.

Glauben unterscheidend entgegen. Wissen geht auf die sinnesanschauliche Welt und hat im Sinn ihren Zeugen. Glaube ist von allem Zeugnisse der Sinne verlassen. Er ist Erkenntnis, die die Vernunft rein als Vernunft besitzt, in der sie rein sich selber traut, und erst als sittliches Vertrauen wird er wirklich lebendig. Aber ebendeswegen ist der Glaube auch als Erkenntnis zu werten: es ist wirklich wahr, was wir glauben. Ja sogar als die höhere Erkenntnis, gegen die die Erkenntnis im Wissen teilweis — nämlich nach seiten ihrer Form — aufgehoben und für das Wesen der Dinge verworfen wird. Garnicht statt hat jene gewöhnliche Bedeutung von Glauben als eines „Wissens" aus mangelhaften Gründen oder eines Fürwahrhaltens nach Wahrscheinlichkeit. Aber auch der Kantische Sinn des Wortes Glaube ist abzulehnen: nach ihm wäre Glaube — in der Form des praktischen Postulates und um des Primates der praktischen Vernunft willen — ein Fürwahrhalten aus Interesse. Allerdings aus einem sehr wichtigen Interesse: dem der Moral selber. Aber kein Interesse kann Kriterium der Wahrheit sein. Und die praktischen Ueberzeugungen selber könnten uns nicht gelten, wenn sie nicht zuvor wahr wären. So ruht nicht Religion auf der moralischen Ueberzeugung, sondern diese selber hat erst ihren letzten Halt in den Ideen.

6. Erkannt wird durch den Glauben, und zwar in „doppelter Verneinung", nämlich so, daß wir nicht *positive* Erkenntnisinhalte über transzendente Wesenheiten gewinnen, sondern indem wir sie denken durch Negation der Schranken *der* Erkenntnis, die wir besitzen. Positives über das Ansich der ewigen Dinge auszusagen ist uns verschlossen. Keine Philosophie dringt hinter den Schleier von Raum und Zeit (außer durch Negation von beiden). So kann auch der Glaube über das Ansich der Gottheit schlechterdings garnichts aussagen. Ebensowenig über den Hervorgang der Welt durch Gott. In schärfstem Gegensatze verharrt hier Fries gegen die überfliegenden Spekulationen der Fichte, Schelling, Hegel, Baader, die versuchten, das Hervorgehen des Vielen aus dem Einen, den Uebergang von Gott zu Welt in „intellektueller Anschauung" zu erfassen. Alle Wander-

und Baulust im Transzendenten, alle Kosmo- und Theogonien sind ausgeschlossen. — Man braucht nicht erst zu bemerken, wie dienlich solche Erkenntnis der Religion selber ist. Alle Proteste gegen Vermischung der Religion mit Metaphysik und die irrtümlichen Meinungen, daß es Religion überhaupt ohne Metaphysik gebe, hatten doch wohl nur dieses im Sinn. Metaphysik als eine Wissenschaft vom Jenseits ist Religion in der Tat nicht, und Gott wird erkannt allein in jenen rein religiösen Prädikaten, die oben angegeben sind. Ganz entsprechend ist diese Auffassung dem antidogmatischen Zuge des Glaubens Luthers, den Melanchthon in der ersten protestantischen Glaubenslehre (loc. communes 1521) ausspricht: Daß man Gott nicht suchen soll wie er sei „in der Majestät", sondern wie er sei „für uns".

7. Um zu positiven Aussagen über das Unendliche zu kommen, dazu bedürfte es in der Tat jener „intellektuellen Anschauung", von der die Fichteaner schwärmten. Aber sie ist uns versagt. Unsere Anschauung ist ganz auf die sinnliche eingezogen. Und darum ist uns eine „begreifende" Erkenntnis, eine Erkenntnis in positiven Begriffen vom Unendlichen nicht möglich. Es bleibt für uns das Unbegreifliche. Was aber das Begreifen nicht vermag, das vermögen wir im Gefühl. Das Gefühl gibt uns zu Wissen und Glauben eine dritte Art von Erkenntnis, eine beide verbindende und zur Einheit bringende. In der Gewalt dunkler Gefühle des Schönen und Erhabenen in allen seinen Formen in Natur- und Geistesleben verstehen wir unmittelbar das Ewige im Zeitlichen und das Zeitliche als Erscheinung des Ewigen. Vernehmlich genug und positiv, wenn auch unaussprechlich, kündigt sich hier die Welt des Glaubens in der Welt des Wissens selber an.

8. Naturphilosophie ist nicht Naturwissenschaft, Geschichtsphilosophie nicht Geschichtswissenschaft. Sondern Philosophie ist Wissenschaft von den Prinzipien aller Einzelwissenschaft. Sie gibt an diese die allgemeinen und formalen obersten Begriffe und Gesetze, vermöge deren diese dann möglich werden. So wird auch Religionsphilosophie nicht Religionswissenschaft sein und deren

Arbeit nicht selber mit übernehmen können. Gerade in der Friesschen Religionsphilosophie scheint das Verhältnis ganz rein aufgefaßt zu sein. Die Ideen, die sie aufweist, sind rein formal und für sich selber leer und machen noch nicht selber Religion aus. Der wissenschaftliche Aufweis ihrer ist also noch keineswegs selber Religionswissenschaft. Was Philosophie hier leistet, ist also ganz entsprechend ihren sonstigen Verhältnissen der Aufweis des obersten rein Formalen, ferner der anthropologische Nachweis, wodurch Religion selber im Menschengeiste möglich wird: durch „praktischen Schematismus" und durch das „religiöse Gefühl". Hier aber endigt sofort das Gebiet der apriorischen Prinzipien, und wie in andern Einzelwissenschaften, so tritt auch hier die Erfahrung, die religiöse nämlich, und damit die Geschichte als erweiterte Erfahrung, und damit die ganze Religionswissenschaft selber, als Erfassung der Religion in ihrer geschichtlichen Erscheinung und Mannigfaltigkeit, als Vergleichung und Wertmessung, als Kritik, Läuterung und wenn möglich Fortbildung, als Technik der Bildung zur Religion und der religiösen Gemeinschaft auf. Und sofern Theologie nicht mehr wie früher eine supranatural eingegebene Physik und Metaphysik der himmlischen Dinge, sondern eben diese Religionswissenschaft — mit Abzweckung auf praktische Ausübung und Pflege der Religion ist — so ist damit auch das Verhältnis von Philosophie zu Theologie bestimmt.

Zu Fries' Lehre von den dunklen Vorstellungen, Heft 1, S. 41, trage man Folgendes nach: Das Gebiet der dunklen Vorstellungen, oder wie man es heute nennt, des Unbewußten, des Unterbewußten, zieht immer mehr die Aufmerksamkeit der Psychologen auf sich. James hat es in seinem Varieties of religious experience sehr umfassend zum Verständnis der religiösen Erlebnisse herangezogen. Die Bedeutung des Gebietes der dunklen Vorstellungen ist Fries auch nach dieser Seite wohl bekannt: „Ja, dieses dunkle Feld unserer Vorstellungen ist sogar bei weitem größer als das helle, dessen wir uns bewußt sind. Unter der ganzen Menge unserer jedesmaligen Vorstellungen machen die klaren nur einzelne lichte Punkte in einem unermeßlichen Gebiete des Dunklen aus.... Ein Gelehrter würde eine halbe Welt auf einmal vor seinem Auge offen liegen sehen, wenn plötzlich die ganze Menge der dunklen Vorstellungen seines

Gedächtnisses ihm klar würden. Oder welche Menge von Vorstellungen müssen in wenigen Augenblicken in dem Gemüte eines Musikers geweckt werden, der auf der Orgel phantasiert und dabei vielleicht noch mit jemandem spricht; wo noch dazu jede dieser Vorstellungen ein eigenes Urteil über die Schicklichkeit braucht, indem er jeden Mißlaut bemerken würde, und doch die Phantasie hinterher so schön ausfällt, daß er bedauert, sie nicht aufgeschrieben zu besitzen. Wie weniger aber von allen diesen Vorstellungen wird er sich während des Spieles bewußt. Das Nämliche zeigt sich bei jedem Nachdenken, wo wir uns selten aller einzelnen Vorstellungen, die uns leiten und unser Urteil bestimmen, bewußt werden. Das Talent des Dichters nennt man seinen Genius, als wenn es ein höherer Geist wäre, der ihm die Ideen einspricht und seine Tätigkeit leitet, eben weil der Dichter hier ganz in der Gewalt seiner dunklen Vorstellungen ist und selbst nur von Wenigem angeben kann, wie er es zu schaffen im Stande sei. Aus eben diesem geheimen Innern hörte Sokrates die Sprüche seines Dämons." (Kr. I 115 f.)

Zu de Wette's Verhältnis zu Fries (S. 42) sei noch Folgendes bemerkt: In Henkes Biographie Fries' steht im Anhang De Wettes Aufsatz „Zum Gedächtnis von Fries" und sein Briefwechsel mit Fries. Hier gibt er sein Schülerverhältnis sehr genau und treffend selber an. „Ich halte Fries für einen der größten Genien, welche die Geschichte der Philosophie aufzuweisen hat ... Man weiß schon, daß ich seiner Lehre mit voller Ueberzeugung zugetan bin." Der ganze Aufsatz gibt einen sehr guten knappen Aufriß der Friesischen Denkungsart.

Die Berührung zwischen Fries und Schleiermacher habe ich in meiner Naturalistischen und religiösen Weltansicht[2] S. 57 f. angegeben, muß aber das dort über Schleiermachers Vorzug vor Fries gesagte zu Fries' Gunsten zurücknehmen.

S. 120 Z. 6 v. u. lies Aufgabe für aufgegeben
S. 127 Z. 1 v. u. streiche eine
S. 138 Z. 12 v. o. lies Aufweisung für Nachweis
S. 138 Z. 16 v. u. lies :„für.
S. 149 Z. 1 v. u. lies Neue Kr.[2] für Kr.
S. 153 Z. 2 v. u. lies es für er
S. 157 Z. 8 v. u. lies Philosophems für Philosophierens

Die Auffassung der Religion in Cohens und Natorps Ethik.

(Schluß.)

Ausführlicher als H. Cohen hat sich P. Natorp über die Religion ausgesprochen in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ [1]). Wie wichtig für uns Theologen dieses Buch ist, habe ich mehrfach hervorgehoben. Wir können es brauchen, daß unser Gegenstand nach klar durchgeführter Methode in der unmißverständlichen Sprache der Wissenschaft behandelt wird. So gründlich wie hier ist das meines Wissens nie geschehen. In Hegel's Religionsphilosophie, Chr. H. Weiße's Philosophischer Dogmatik und R. Eucken's „Wahrheitsgehalt der Religion“ hat grade das, was den Theologen besonders wohltuend berühren kann, die deutlich hervortretende Anteilnahme an dem Leben der Religion, die Philosophen verleitet, sich in dem wissenschaftlich Unfaßbaren zu verlieren.

Die Gedanken, in denen Religion sich ausspricht, sind dem, der in ihr lebt, besonders teuer. Denn sie sind ihm die am leichtesten erreichbaren Mittel, sich zu der Quelle zurückzufinden, aus der sie stammen. So sollen diese Gedanken da verwertet werden, wo die Religion selbst als eine eigentümliche Form menschlichen Lebens zur Darstellung kommen soll, in der Predigt, oder in der Beziehung der Religion auf einzelne Momente der religiösen Gemeinschaft und in der Dogmatik, oder in der Behandlung der Religion im Ganzen als der Gestaltung menschlichen Lebens in den Schranken dieser Gemeinschaft. An diesen Stellen wird aber ein weitverbreiteter Mißbrauch mit jenen Gedanken getrieben. Sie werden aus

1) Die Ziffern im Artikel zitieren die Seiten der zweiten Auflage, Tübingen J. C. B. Mohr 1908.

dem Zusammenhange eines individuell bestimmten Lebens gelöst und den Menschen überhaupt als logisch begründete Vorstellungen von Objekten dargeboten. Dieses Verfahren ist nicht nur das bequemere, es ist auch an solchen Stellen das einzig mögliche für alle, die vielleicht überhaupt kein inneres Recht und auf jeden Fall keinen Mut haben, das, was sie vorbringen, als ihre eigene Sache zu vertreten. Wenn nun die Gedanken der Religion nicht mehr als aus ihr quellend aufgefaßt werden können, werden sie langweilig. Es liegt dann nahe, sie dadurch zu beleben, daß man sie, wenn auch in noch so kindlichen Formen, zu einem Ausdruck wissenschaftlicher Probleme macht. Dazu fehlt ihrem Inhalt freilich das Nötigste, nämlich die Kraft, sich mit logischen Mitteln als ein nachweisbar Wirkliches durchzusetzen. Sie machen dann bald den Eindruck, daß sie auch noch außerordentlich schwach begründet sind. In dieser Notlage können sie die Philosophen, denen Religion am Herzen liegt, leicht dazu verleiten, zu ihrer Rettung eine höhere Art von Wissenschaft aufzubieten, die sich nicht auf das Bewußtsein zu beschränken braucht, das durch sein eigenes Denken aus seinen räumlich und zeitlich geordneten Empfindungen eine Natur gestaltet und aus seinem Begehren durch das Herausarbeiten unveränderlicher Zwecke ein Wollen macht. Nun kann aber offenbar jene darüber hinaus greifende Wissenschaft ihre eigene Begründung in nichts Anderem finden, als in dem religiösen Bedürfnis oder in den Ansprüchen der Religion. Daß sie dann die Hilfe, die sie für nötig hält, nicht bringen kann und die Unsicherheit, aus der sie die Religion retten möchte, bei sich selbst notdürftig zu verhüllen sucht, muß sich bei dieser Art von Wissenschaft trotz aller Lebhaftigkeit der ersten Anläufe immer wieder bald herausstellen.

Darin ist nun Natorp mit Cohen vollkommen einig, daß sie die Religion, eben weil sie ihnen eine ernste Sache ist, einer Wissenschaft nicht anvertrauen wollen, die sich als Wissenschaft nicht ausweisen kann, sondern selbst von der Religion leben will. Auch darin stimmt er mit Cohen überein, daß als der Gedankengehalt der Religion sich nichts Anderes behaupten könne als die sittliche Idee selbst, die jeder sittlich ernste Mensch, indem er selbst sich ihr unterwirft, als das über alles Mächtige denkt. „Indem ich meinen Willen in der Richtung seines ewigen Zieles bestimme, mache ich die sehr positive und inhaltvolle Erfahrung, daß mein Wollen dadurch eins wird mit jenem heiligen Willen, der ewig lebt, wie auch

der menschliche wanke. Für Schiller galt dies schon als der ganze Inhalt des Glaubens an Gott; warum nicht auch für uns?“ (116). Man könnte sagen, daß die Vorstellung jenes heiligen Willens doch mehr enthalte als die bloße Macht oder Wahrheit der sittlichen Idee. Wenn jedoch wirklich dieser Wille auf nichts weiter gehen soll als auf die sittliche Idee selbst, so wird er dann allerdings zum bloßen Symbol ihrer Macht oder ihrer Wahrheit. Wenn also das Leben der Religion allein an diesen Gedanken geknüpft wäre, so wäre Religion nichts Anderes als sittlicher Ernst. Natürlich lehnt Natorp auch den Gedanken der Postulate ab, daß wir nämlich das „Ueberweltliche“ annehmen müßten, weil wir in unserer sittlichen Ohnmacht es brauchten. „Die Energie der sittlichen Entschließung kann nicht aus einem Gedanken fließen, der notwendig wäre nur in dem Sinne, daß wir ihn nötig hätten, um nicht zu verzagen; sondern allein aus der sicheren Einsicht, daß so und nur so der Wille sein eigenes Gesetz erfüllt, das Gesetz, nach welchem allein er mit sich selbst und dem Willen aller klar Wollenden einig sein oder werden kann; nach welchem allein er selbst vor sich selbst bestehen kann.“ Ich stimme Natorp darin bei, daß sich die sittliche Entschließung immer in der mehr oder minder klaren Erkenntnis vollzieht, daß der Wille nur so vor sich selbst bestehen kann. Ich bestreite aber, daß den Willen nichts Anderes lähmen könne als das Fehlen der inneren Klarheit, die er durch treue selbstverleugnende Arbeit erringen kann und soll. Der sittlich kämpfende Wille eines Menschen steht unter einem Druck, den er selbst nicht überwinden könnte, den er nur los wird durch einen bestimmten Gehalt seiner besonderen Erlebnisse. Zum Schaden der Sache gehen Cohen und Natorp über den Hinweis auf diese Lage des Menschen zu leicht hinweg. Damit aber müssen wir uns im Folgenden noch weiter beschäftigen. Zunächst ist die Art zu berücksichtigen, wie Natorp sich von Cohen unterscheiden will, ein Bemühen, das nach dem soeben Mitgeteilten überraschen kann.

Er sagt nämlich nun doch, die ausschließliche Zurückführung der Religion auf die Sittlichkeit, die Cohen fordere, lasse nicht alles, was in ihr lebe, zu seinem Recht kommen. Eine solche Auffassung setze sich dem Vorwurf aus, für sie seien Religion und Gott nur andere Namen für das, was als Sittlichkeit und Ideal schon bestünde (118). Die Religion in der Geschichte sei aber offenbar etwas Anderes. Für die Propheten sei Gott die Kraft, die den Sieg des

Guten schafft, in unsern Herzen und in der Welt. Es wäre auch unerklärlich, wie der bloße Ausdruck des Gesetzes des menschlichen Wollens zu dem Namen „Gott“ kommen sollte. Cohen selbst scheine das zu fühlen, wenn er den in einer solchen Vorstellung sich aussprechende Mythus nicht bloß zu den Vorstufen, sondern zu den Urelementen auch der sittlichen Kultur rechne. Wie er dazu komme, sei leicht zu sehen. Sobald nämlich nicht bloß der Inhalt der sittlichen Idee in Frage stehe, sondern ihre Verwirklichung, werde auch an das Individuum gedacht, durch das sie allein verwirklicht werden könne. In dieser Beziehung auf das Individuum wurzele aber der reinste Gedanke des wirklichen, lebendigen Gottes. „Indem die Sittlichkeit des Menschen persönlich wird, tritt an die Stelle des bloßen abstrakten Ausdrucks des Gesetzesinhalts der stets persönlich verstandene Name Gottes.“

Deutlicher kann man nicht aussprechen, daß die Religion, die in dem Gottesgedanken ihren Ausdruck findet, zu dem gehört, was der einzelne Mensch für sich allein hat. Erfreulich ist dabei auch die Erklärung, daß die Religion durch den im Individuellen aufzusuchenden Ursprung des Gedankens eines lebendigen Gottes keineswegs vom Sittlichen gelöst werde. Aber daß die Entstehung des Gedankens eines lebendigen Gottes auf solche Weise verständlich gemacht sei, kann ich nicht finden. Klar ist die Auffassung Cohens, daß ein Bewußtsein, das die Natur gestaltet und zugleich durch den Gedanken der sittlichen Aufgabe ein Wollen erzeugt, diese Erzeugnisse als die seinigen auch aufeinander bezogen denkt. Wenn er sagt, daß die Gottesidee den Ausdruck dieser Zusammengehörigkeit von Natur und Sittenwelt vertrete, so ist auch darin die Stimme der in der Geschichte lebendigen Religion zu hören. Ohne Zweifel vertraut der Fromme auf Gott, wenn er Kraft der sicheren Einsicht in die Wahrheit der sittlichen Forderung auf den Sieg des Guten vertraut. Für ihn ist das ein Ausdruck seines Gottvertrauens. Aber warum reden die Philosophen von Gottvertrauen, wenn doch ihre Zuversicht zu dem Sieg des Guten aus der Erkenntnis von der Wahrheit der sittlichen Forderung und von der Wahrheit des Gedankens der Natur erwächst? Jene Zuversicht würde auch nach Natorps Urteil als eine Ueberspannung des Anspruchs der Subjektivität anzusehen sein, wenn sie nicht hervorginge aus der klaren Besinnung auf diesen ihren objektiven Rechtsgrund. Dann scheint doch in der Tat in jener Zuversicht zu dem Sieg des Guten nichts

zu sein, was noch von der in klarer Einsicht begründeten Energie des Wollens unterschieden und als Religion bezeichnet werden könnte. In welcher Richtung er das trotzdem zu finden meint, verraten die Worte: „In den durch diesen objektiven Rechtsgrund gezogenen Grenzen aber darf auch die Subjektivität ihr Recht ungeschmälert behaupten.“ Er findet also die Religion in einer genau begrenzten Betätigung der Subjektivität und schließt deshalb seine Auseinandersetzung mit Cohen in dem Satze ab: „So verbleibt die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, und schweift nicht mehr hinaus in transzendente Regionen“ (124).

Der Unterschied von Cohen, den Natorp behaupten will, scheint mir am deutlichsten in dem kurz vorhergehenden Satze ausgesprochen zu sein: „Da ein objektiver Grund der Vereinigung der Gesetze des Seins und des Sollens besteht, so kann und muß diese Vereinigung auch auf subjektiver Seite vollziehbar sein; das aber ist erforderlich, wenn sie wirklich uns, den Individuen gelten, wenn sie die Kraft erlebter Gewißheit für uns gewinnen soll.“ Man würde also fragen müssen, was das heißt, daß die Zuversicht zu dem Sieg des Guten, die einen objektiven Rechtsgrund haben, oder in allgemeingiltiger Erkenntnis begründet sein soll, auch auf subjektiver Seite vollziehbar sein, oder ein uns, den Individuen Geltendes werden und die Kraft erlebter Gewißheit haben müsse.

Ohne Zweifel ist das nur denkbar in dem Bewußtsein des Individuums von einem eigenen Leben. Das bildet doch im Menschen die „subjektive Seite“ zu der Welt der Objekte, die er in allgemeingiltigen Gedanken sich gegenüberzustellen sucht. In diesem Bewußtsein allein kann er etwas „erleben“. Aber freilich nicht dadurch, daß er sich in die Vorstellung eines eigenen Lebens oder eines Selbst vertieft und auf das Unerhörte Jagd macht, das ihm etwa dabei einfallen möchte. Natorp hebt mehrfach hervor, daß das seelische Leben nach seinem Reichtum und seiner Tiefe sich selbst verborgen bliebe, wenn nicht die dreifache Arbeit der Kultur aus ihm hervorginge, und daß in der Religion leicht die gefährliche Neigung aufkommt, über alle jene Mühsal sich hinwegzusetzen, um ihr innerstes Leben auf einmal auszukosten (88 ff.). Die Religion, die das innere Leben in der gänzlichen Lösung von den Objekten haben will, wird Mystik. Das eigene Leben des Individuums kann aber, wenn es nicht sich selbst zur Illusion werden soll, seinen Inhalt nur dadurch gewinnen, daß es sich zwar von der Welt der Objekte

unterscheidet, aber zugleich das in ihr Erkannte und Gewollte erlebt. Dieses Erleben aber bedeutet, daß der Mensch die Objekte in ihrem Zusammenhang mit seinem eigenen Leben erfaßt. Sie bleiben als von ihm erkannte Natur und als von ihm gewollte Aufgaben immer von dem Lebensblut des Individuums erfüllt. Dadurch aber, daß infolgedessen die Objektivierung in keinem Moment ein Ende findet, wird dem Menschen die zu seinem eigenen Leben gehörige Welt etwas Unerschöpfliches. Je mehr wir die Wirklichkeit, in der wir stehen, als zu unserm eigenen Leben gehörig erfassen, desto mehr liegt sie für uns noch in dem Dunkel des Unbestimmten. Die erlebte Wirklichkeit ist eine unendliche. Die Kraft dieses Erlebens wächst aber grade in dem Maße, als wir uns um Klarheit des Erkennens und Wollens bemühen. Denn erst in dieser Arbeit erfahren wir, wie eine Vorstellung der Objekte, die sich als allgemeingiltig durchsetzen kann, beständig aus subjektiv bestimmten Vorstellungen herausgearbeitet werden muß.

Was hat nun aber ein solches Erleben der Unendlichkeit des Wirklichen mit der Religion zu tun? Offenbar gehört es einfach deshalb zur Religion, weil darin dem Menschen die Wirklichkeit, in der er steht, nach ihrem Grundzug deutlich wird, nämlich in der Spannung zwischen grenzenloser Unbestimmtheit und beständig verwirklichter Bestimmtheit. So ist für den Menschen die Wirklichkeit, mit der er sich selber auseinandersetzen muß, beschaffen, daß er die Objekte, die er fassen kann, unaufhörlich aus einem unfaßbar Unendlichen hervorgehen sieht. Die Religion aber, die sich von Wissenschaft und Sittlichkeit unterscheiden soll, kann für jeden Menschen nur in der Art liegen, wie er sich selbst mit jener von ihm erlebten Wirklichkeit im Stillen abfindet.

Natorp dagegen findet nun die Religion selbst schon in dem Bewußtwerden der grenzenlosen Unbestimmtheit, aus der jener Prozeß des Erkennens, Wollens und künstlerischen Gestaltens unablässig hervorgeht. Die unbestimmte Erregung, die diesen geistigen Tätigkeiten beständig voraufgeht, nennt er Gefühl und meint nun, die Religion halte sich in einem sehr erklärlichen Mißverständnis für ein Bewußtsein von einem unendlichen Objekt, während sie in Wahrheit das Bewußtsein von der grenzenlosen Unbestimmtheit dessen sei, woraus das in gesetzmäßigen Gestaltungen sich offenbarende geistige Leben unaufhörlich hervorquelle. Wenn so das innerste Leben des Subjekts erfaßt werde, so erhielten dadurch jene Erzeug-

nisse des bewußten geistigen Lebens eine Kraft und Wärme, die der bloße Objektscharakter ihnen niemals verleihen könne.

Die Frage, ob die Religion damit richtig beschrieben sei, wird sich daran entscheiden, ob das Bewußtwerden des psychischen Vorgangs, von dem Natorp spricht, das leisten kann, was auch er als die Erscheinung religiöser Kraft behaupten will, weil er sich der Erinnerung an die in der Geschichte sich auswirkende Religion nicht entschlagen kann.

„Ist nun, wie ich behaupte, dies Urleben der Seele (wie immer man es nennen mag) Grund und Quell der Religion, so ist damit bewiesen, daß der Grund der Religion unerschütterlich ist. Religion also wird immer bleiben" (88). Freilich scheint für diese Religion doch in Aussicht zu stehen, daß sie einmal in Kulturbewußtsein restlos aufgehen könne, indem sie die Vorstellung einer Einheit alles seelischen Lebens, die der Fromme zu erleben meint und Gott nennt, als „naive Erkenntnis" sich selbst klar macht und damit abwirft. Was dann von ihr übrig bleibt, wenn sie jene naive Vorstellung des Mythus, die das Transzendente als Gegenstand fassen zu können meint, los ist, beschreibt Natorp so: „Ist nun Religion der Ausdruck der unmittelbaren Lebendigkeit des inneren Gefühls, so ist sie folglich mit allem, was sie von Begriffen einschließt, in den Geltungskreis der Gesetze des wissenschaftlichen Erkennens, des sittlichen Wollens und des künstlerischen Gestaltens — und das nenne ich: in die Grenzen der Humanität — zurückzuweisen. Ihren Eigenwert der Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit, Universalität und Unendlichkeit (Natorp versteht das alles als zur psychologischen Charakteristik des Gefühls gehörig) wird dadurch nichts geraubt; von ihrer Kraft vor allem geht mit solcher Einschränkung nichts verloren; sie wird vielmehr nur zusammengehalten. Der Strom des Gefühls darf nicht mehr haltlos über alle Ufer sich ergießen; aber in sein natürliches Bett eingeschlossen, wird er seine lebendige Triebkraft um so energischer, weil geschlossener beweisen" (104).

Daß man die Vorstellungen, die unter dem Namen der Religion auftreten, sich so deuten kann, daß sie als naive Mißverständnisse des beschriebenen psychischen Vorgangs der Klärung des Kulturbewußtseins weichen müssen, bestreite ich nicht. Ich bezweifle natürlich auch nicht, daß dann von der Religion, wie Natorp sie versteht, nichts weiter übrig bliebe, als das Urleben der Seele in einem gestaltlosen Gefühl. Ist es ferner richtig, daß das

psychische Leben sich in dem beständigen Uebergang aus der Unmittelbarkeit des Gefühls in die Unterscheidung von Subjekt und Objekt vollzieht, so wird man auch sagen müssen, daß die Entstehung des Mythus diesen Prozeß stört. Denn er ist eine höchst unvollkommene Vorstellung des Objekts, in dessen Ausgestaltung das Bewußtsein zur Klarheit über sich selbst zu kommen sucht. Der Mythus ist nicht eine naive Aeußerung der Religion, sondern eine elementare Form der Wissenschaft, die Wissenschaft von Kinderköpfen. Deshalb muß er mit seiner Auffassung der Dinge allerdings vor dem Fortschritt der Wissenschaft vergehen. Die wirkliche Religion dagegen kann sich freilich mit einer unbefangen mythischen Vorstellung von den Dingen verbinden, aber ebenso in unverminderter Kraft mit der Wissenschaft, d. h. mit der Tendenz, die mythische Auffassung des nachweisbar Wirklichen zu überwinden. Der Folgerung, daß dann wohl die Religion mit dem Mythus ebensowenig innerlich verbunden sein möchte, wie mit irgend einer andern Phase in der Entwicklung der Wissenschaft, kann Natorp deshalb ausweichen, weil ihm als mögliche Auffassung der Religion nichts Anderes übrig blieb als die Schleiermachersche, sie selbst sei die Elementarstufe des seelischen Lebens in einem gestaltlosen Gefühl, dem Mutterschoß alles dessen, was in dem Leben des entwickelten Bewußtseins auftrete. Aber diese ganze Auffassung muß sich doch nun daran bewähren, ob das, was auch Natorp als geschichtliche Leistung der Religion anerkennt, in der so verstandenen Religion seinen Ursprung haben könne.

Daß der Mythus in dem Elementarzustand des Bewußtseins entspringen könne, ist freilich leicht einzusehen. Denn der Mensch fügt sich schwer darein, daß er sich mit allen seinen Vorstellungen von nachweisbaren Dingen vor dem Gedanken der Gesetzmäßigkeit rechtfertigen müsse. Der Mythus sucht die Dinge außerhalb des Zwanges von Gesetzen zu halten. Denn das ist für den Menschen bequemer, wenn es auch für die Kulturaufgabe der Menschheit nutzlos ist. Es ist also psychologisch durchaus verständlich, daß uns bei dem Einzelnen wie in der Menschheit überall, wo die Kulturarbeit noch nicht am Werke ist, der Mythus begegnet als die dieser Bewußtseinsstufe entsprechende Auffassung der Natur. Der Mythus will eine Erklärung der Dinge geben, wie sie dem unentwickelten Bewußtsein paßt und mit jedem Fortschritt in der Klärung des Denkens zurückweicht, um sich immer wieder in neuen Formen da

festzusetzen, wo der Mensch noch eines Surrogates der Wissenschaft bedarf. Ein schönes Beispiel dieser ewig jungen Kraft des Mythus liefert die moderne Biologie. Der Mythus gehört also zu dem Leben der Wissenschaft als ihre nie ganz überwundene Vorstufe; für die Religion dagegen kann er nur in Betracht kommen als eine besondere Art, die Wirklichkeit aufzufassen, mit der die Religion sich auseinandersetzen muß. Ob der Blitz als Waffe einer personifizierten Naturkraft oder als das Ergebnis gesetzmäßiger Vorgänge aufgefaßt wird, macht für die Religion wenig aus. Für sie kommt der Blitz in Betracht in seiner das eigene Leben des Menschen treffenden Gewalt, wie alle andern Dinge auch. Sie will auf jeden Fall die Lebenszuversicht des einzelnen Menschen aufrichten, sei es gegenüber den Dämonen, sei es gegenüber einer gesetzmäßig geordneten Vielheit des Geschehens, oder einer Natur. Aus dem, was Natorp für Grund und Quell der Religion hält, kann er freilich den Ursprung des Mythus verständlich machen. Aber der Mythus kann zwar einer elementaren Art von Wissenschaft zum Ausdruck dienen, der Religion dagegen nicht. Er kann einem unentwickelten Verstande die ihm entsprechende Vorstellung von den Dingen geben, aber die Lebenszuversicht des Menschen gegenüber den wie auch immer vorgestellten Dingen zu kräftigen vermag er nicht.

Natorp aber meint nun, daß das in gestaltlosen Gefühlen schwebende Bewußtsein sich nicht nur im Mythus einen Ausdruck schaffe, der dem Kulturbewußtsein weichen muß, sondern auch die ganze Lebensenergie und Zuversicht des Individuums in sich schließe. Denn es sei ja der Anfangszustand eines individuell bestimmten Bewußtseins. Hierin vor allem scheint mir nun die Auffassung der Religion begründet zu sein, die ich für ein Mißverständnis halten muß.

Erstens kann man freilich zugeben, daß wir für den Zustand des Bewußtseins, in dem es noch nicht zur Vorstellung bestimmter Objekte gekommen ist, kaum ein anderes Wort als Gefühl oder Lebensgefühl finden werden. Es ist auch wohl zu verstehen, daß dieser Elementarzustand alle weiteren Entwicklungen des Bewußtseins begleitet, daß also das Lebensgefühl die Tätigkeiten des Erkennens und des Wollens umspielt. Die daraus sich ergebende Stimmung stammt also aus der individuellen Lebensenergie des Menschen. Wie diese Stimmung die Existenz jedes Einzelnen erwärmt, so drängt sie in Menschen von besonders kraftvoller Individualität zu einem Ausdruck in Gestaltungen der Phantasie, die Andere zu

derselben Höhe der Stimmung erheben können. So läßt sich der Ursprung und die Macht der Kunst aus dem Leben des Bewußtseins verstehen. Den Ursprung der Religion ebenso im Gefühl aufzusuchen, müßte dagegen jedem unmöglich sein, der wie Natorp an ihrem engen Zusammenhang mit dem sittlichen Wollen festhält. Da wo Natorp in Uebereinstimmung mit Cohen das tut, spricht er sich, wie eben gezeigt ist, deutlich so aus, daß Religion sittlicher Ernst sei. Es ist nun zwar sehr anzuerkennen, daß er, ohne dieses Urteil aufzugeben, der Religion doch eine darüber hinausgreifende Bedeutung sichern will. Das kann aber nicht dadurch geschehen, daß sie einfach auf das allgemeine Lebensgefühl zurückgeführt wird, dessen Wärme gleichmäßig in jeder Tätigkeit des Bewußtseins zu spüren ist. Damit würde doch der Religion der besondere Zusammenhang mit dem sittlichen Wollen, den Natorp anerkannt wissen will, wieder abgesprochen. Die Religion, die er beschreibt, steht mit der Sittlichkeit in keiner engeren Beziehung wie zu den andern Tätigkeiten des Bewußtseins, die alle in gleicher Weise aus dem ursprünglichen Gefühlszustand entbunden werden sollen.

Zweitens ist es zu beanstanden, daß Natorp diesen Elementarzustand des Bewußtseins das innerste Leben des Individuums nennt, oder daß er darin die Subjektivität findet, die sich der Objektsetzung gegenüber behaupten dürfe. Die Subjektivität, der dieses Recht zusteht, ist auf jeden Fall nur in der Unterscheidung von dem Objekt vorhanden. Es scheint mir daher unverständlich, wie man sie zurückverfolgen soll in ein Lebensgefühl, das noch keine Objekte haben kann. Das Wort Lebensgefühl kann doch nur bedeuten, daß man sich auf dem Standpunkt des entwickelten Bewußtseins genötigt sieht, einen Zustand desselben vorauszusetzen, in dem die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt noch nicht stattgefunden hatte. Das „innerste Leben" des Subjekts aber kann man nur aufsuchen in seinen Beziehungen zum Objekt. Den als nachweisbar wirklich erfaßten Objekten gegenüber muß es sich entscheiden, ob sich das Subjekt in einem Leben, das es für sich allein hat, oder in einem „innern Leben" behaupten kann. Das Erwachen des Individuums zu einem für es selbst begründeten Bewußtsein eines solchen eigenen Lebens ist die Religion. Sie ist also nicht in dem Naturgrund des psychischen Leben zu entdecken, sondern in einer reichsten Entfaltung seiner Kräfte oder in der Geschichte.

Wenn Natorp Recht damit hat, daß man aus dem Lebens-

gefühl, das er Religion nennt, kein darin wirksames Objekt herausklauben könne, so fügen wir hinzu, daß wir eine solche Operation auch für unmöglich halten an der Lebenszuversicht des Subjekts, die uns die Religion bedeutet. An dem Irrtum des späteren Schleiermacher wollen wir uns in keiner Weise beteiligen, weder so wie Natorp es tut, noch auch so, wie er es ablehnt. Wenn wir aber das innere Leben, das der Mensch zu behaupten sucht, nicht zum Erweis eines Objekts mißbrauchen wollen, so müssen wir auf der andern Seite das Zugeständnis fordern, daß man in keinem noch so zarten Objekt, und sei es auch der verborgene Naturgrund der Seele, die Religion auffinden könne. Sowie man das in Aussicht nehmen will, verwandelt man die Religion, die ganz der subjektiven Lebendigkeit angehört oder ganz persönlich ist, in eine Sache. Deshalb kommt auch Natorps Versuch, der Religion einen Halt durch die Wissenschaft zu geben, darauf hinaus, ihre eigentümliche Kraft und Lebendigkeit zu zerstören.

Nun hören wir aber von Natorp erstens, daß wir jede Verständigung über die Religion unmöglich machen, wenn wir sie ganz in das innere Leben verweisen, das jeder für sich allein hat; und zweitens, daß es auf jeden Fall sinnlos sei, wenn eine solche Religion von einem Objekt ihres Glaubens oder von der transzendenten Wirklichkeit Gottes rede.

Wegen der Verständigung über die Religion brauchen wir nun keine Sorge zu haben. Freilich, die Wissenschaft kann nach ihren Gesetzen weder die Religion selbst noch die von ihr gemeinte Wirklichkeit unter die Objekte aufnehmen, die sie festzustellen berufen ist. Gehört das ganze Leben der Religion dem einzelnen Individuum an, so kann sie natürlich nicht als etwas für alle Erweisbares behandelt oder wissenschaftlich gesichert werden. Mit der Wissenschaft können wir uns eben nicht über unsern Glauben an Gott verständigen, wohl aber mit den Menschen. In tausendfachen Kundgebungen verraten uns die Menschen, daß sich ihr Leben nicht in den Objektsetzungen der Wissenschaft und Sittlichkeit und in den Gestaltungen der Kunst erschöpft. Keiner wird jemals so sachlich, daß in seinen Aeußerungen der Widerschein eines inneren Lebens verschwände, das einen Inhalt, den es für sich allein hat, den Sachen gegenüber festhält. Dieses innere Leben des Menschen spricht sich aus in der Vorstellung eines gegenwärtig wirksamen Selbst. Was die Wissenschaft mit dieser Vorstellung anfängt, kann

für den Menschen sehr interessant werden, aber bei der Besinnung auf die ihm subjektiv gewisse Wirklichkeit eines eigenen Lebens kommt das für ihn nicht in Betracht. In Wahrheit muß diese subjektive Gewißheit eines eigenen Lebens um so kräftiger werden, je treuer wir an der Erfassung der Objekte arbeiten. Denn den Objekten gegenüber richtet sich das eigene Leben auf. Es wird also um so stärker, je klarer die Objekte herausgearbeitet werden, falls nicht die bei jedem sich meldende Innerlichkeit durch das Vorurteil niedergehalten wird, daß die Grenzen der Menschlichkeit durch die in der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst sich vollziehende gesetzmäßige Objektsetzung bestimmt werden. Aber die wachsende Klarheit in der Erfassung der Objekte trägt auch insofern zu der Entwicklung des inneren Lebens bei, als damit der Reichtum dessen zunimmt, was sein Inhalt werden kann.

Nun vollzieht sich aber in der bloßen Besinnung auf die tatsächlich sich bei jedem hervordrängende Vorstellung eines eigenen Lebens noch nicht die Wendung zur Religion selbst. Der Weg zu ihr liegt in einer eigentümlichen Verwertung dessen, was beständig diese Innerlichkeit mit einem individuellen Inhalt erfüllt. Das ist die Welt, die sich dem Selbst aufdrängt, aber nicht, sofern wir sie erkennen, sondern sofern wir sie erleben. Der Begriff des Erlebens bedeutet, etwas als Inhalt dieses eigenen Lebens gewinnen. Zu Erlebnissen werden uns die Objekte, indem sie in uns das Bewußtsein eines eigenen Lebens bestimmen. Dadurch erst erhalten sie den Charakter unserer Welt, im Vergleich mit der die bloßen, in allgemein-giltiger Erkenntnis erfaßten Objekte als eine dürftige Abstraktion erscheinen. Uns selbst aber setzen sie in Bewegung oder bringen uns zur Ruhe, machen uns froh oder traurig und nehmen uns bei alledem in einer unermeßlichen Fülle individuell bestimmter Erregungen in Anspruch. Indem uns das widerfährt, werden wir zerstreut. Der unerschöpfliche Inhalt, der uns geschenkt wird, droht uns uns selbst zu entfremden. Wir scheinen dann nicht mehr ein eigenes Leben zu haben; denn, was wir unser Selbst nennen, wird zum Schauplatz vor Vorgängen, die wir nicht schaffen, sondern erleiden. Trotzdem bleibt die Vorstellung eines eigenen Lebens bestehen; die, die solches leiden, sind wir selbst; die Unvertilgbarkeit und die beständige Bedrohung des Selbst bilden die Pole, zwischen denen sich die menschliche Existenz, wie wir sie erleben, bewegt. In demselben Moment, wo wir sehr energisch ein Selbst zu betätigen

meinen, entsteht der Eindruck, daß wir in dem Begehren und Bekämpfen der Dinge in fremden Gewalten sind. Wenn wir in dieser Stellung zu dem, was unserm Leben seinen besondern Inhalt gibt, verbleiben, so wird uns dieses Leben zu einem rätselhaften Schein. Wir können es nicht aufgeben, aber auch nicht festhalten. Aber so soll es in uns nicht bleiben. Wir können uns auf die Dauer der Frage nicht erwehren, wie wir zu einem Leben in Wahrheit kommen. Haben wir aber ein eigenes Leben nur in dem Erleben dessen, was uns geschenkt wird, so gewinnt jene sittliche Grundfrage unserer individuellen Existenz eine ganz bestimmte Gestalt. Wir sehen uns dann dazu aufgefordert, die einzelnen Momente mit der immer gleichen Frage zu durchleben, ob uns nicht in ihnen ein Lebensinhalt geschenkt werde, der das Leben selbst wirklich nährt und nicht erdrückt. Mit dieser Frage haben wir auch immer zugleich eine Vorstellung davon, welches Erlebnis allein dazu dienen könnte, uns nicht zu zerstreuen und uns selbst zu entfremden oder das Leben in uns aufzulösen. Es müßte uns etwas begegnen, dem wir selbst uns rückhaltlos hingeben müßten, so daß nichts in uns sich verschließen und dagegen auflehnen könnte. In einer solchen reinen Hingabe wären wir ganz überwältigt, aber auch aufgerichtet zu freier Lebenszuversicht. Das Zusammengehen dieser beiden Vorgänge in Einem Erlebnis ist für fromme Menschen das Erwachen der Religion. Es hat keine Not, daß es uns in der Menschheit an dem Verständnis dafür fehlen werde. Die in der Geschichte unsterbliche Religion wird sich immer in den Kundgebungen dieses Erlebnisses wiedererkennen.

In unsere Existenz kommt schon dadurch eine neue Kraft, daß wir mit solcher gespannten Erwartung das, was uns durch die Seele zieht, erleben wollen. Menschen, die so von der sittlichen Grundpflicht des Einzelnen gepackt sind, können sich nicht in Zerstreuung verlieren, sondern bleiben innerlich gespannt und gesammelt. Die Unruhe, die in ihnen wirkt, weil sie das, was ihnen in ihren Erlebnissen geschenkt wird, in seiner ganzen Tiefe auskosten wollen, teilt sich unvermeidlich ihrer Umgebung mit. Da, wo dieser Drang nach Wahrheit des eigenen Lebens sich regt, wird die Erstarrung zu toter Masse aufgehalten.

Aber die Welt der Lebendigen, in der die reine Abhängigkeit mit reiner Selbständigkeit sich einigt, erreichen wir nicht durch einen phantastischen Aufschwung in transzendente Regionen. Wir können

sie nur zu finden erwarten in Wahrheit, also in der Wirklichkeit, die als solche sich in ihrer Gesetzmäßigkeit erweist. Nur was sie uns antut und erleben läßt, das Alltägliche muß die uns bezwingende und befreiende Macht einschließen. In der sittlichen Pflicht der beständigen Frage danach liegt für den, der sie empfindet, auch die Verheißung der Erfüllung. Wer in dem Wirklichen seiner eigenen Erlebnisse diese Macht, die ihm wahrhaftiges Leben geben soll, oder seinen Gott, von ganzem Herzen sucht, wird bald erfahren, daß sie sich von ihm finden läßt. In einem durch das Verlangen nach einem Leben in Wahrheit gehobenen Menschen erwachen die Organe, die ihn als in seinem Schicksal auf ihn eindringend die Macht spüren lassen, die unerbittliche Gerechtigkeit und unerschöpfliche Güte ist.

In dem Moment, wo unsere Erlebnisse uns der Ausdruck dieses Verborgenen werden, glauben wir an Gott, sonst gewiß nicht. Dieser Gott ist insofern eine transzendente Macht, als er niemals ein gesetzmäßig gestaltetes Objekt des Erkennens werden kann. Aber durch „andächtig schwärmen" kommt man ihm nicht nahe, sondern dadurch, daß man Ernst macht mit der gemeinen Wirklichkeit der Dinge. Dazu gehört die treue Arbeit des objektiven Erkennens, dazu gehört aber auch die gesammelte Energie, mit der man den nur erlebbaren Gehalt dieser Dinge zu erfassen sucht. Auf die Frage, wie wir ein Objekt, das wir Andern nicht nachweisen können, uns doch als wirklich vorzustellen erdreisten können, haben wir keine andere Antwort, als die der Religion, die sich nicht selbst aufgeben will; wir haben den Mut dazu, weil das, was wir in dieser Welt erleben, uns Gott mit allen seinen Wundern spüren läßt. Dabei stört uns die Wahrnehmung nicht, wie verschieden an den Orten, wo wir Religion zu entdecken meinen, über Gott gedacht wird. Das Objekt der Wissenschaft würde dadurch unsicher werden, das Objekt des Glaubens wird uns dadurch reicher. Die Macht, die Menschen zum Leben bringt, schafft damit kein Einerlei, sondern eine unübersehbare Fülle individueller Lebendigkeit.

Der Grundfehler von Natorps Auffassung der Religion scheint mir darin zu liegen, daß er bei allem feinen Verständnis für Kundgebungen der Religion sich für verpflichtet hält, die Religion im menschlichen Bewußtsein überhaupt aufzusuchen (26) und nicht in der Geschichte, die wir alle in einer individuell bestimmten Weise mitleben.

W. Herrmann.

Thesen und Antithesen.

[Eudämonismus contra Kant.]

Aus der Besprechung meines kleinen Kantschriftchens von Herrn Bornhausen könnte der Eindruck entstehen, als ob ich die subjektive Neigung des Einzelnen zur entscheidenden Instanz für sein ethisches Verhalten machte. Mir war es aber vielmehr darum zu tun, das Lebensinteresse der Gemeinschaft dazu zu machen, teils der existierenden, teils der erstrebten, in Anknüpfung an Kants Idee der Menschheit. Hieraus ergeben sich m. E. Stützen und Bindungen genug für den Einzelwillen und eine von Kant nicht viel abweichende Unterordnung der Neigungen unter die Führung der Vernunft. Worin ich mich von Kant unterscheide, ist nur dies, daß ich den kategorischen Imperativ selbst nicht als „unbegreiflich" gelten lassen, sondern gleichfalls vernünftiger Kritik unterstellen möchte, und zwar grade deswegen, weil der „unbegreifliche" Imperativ mir keinen Schutz gegen die willkürlichste Auslegung und Handhabung zu bieten scheint. Es muß doch mißtrauisch gegen ihn machen, wenn man sieht, welche Anwendung er ermöglicht in unsern Schulen, auf unsern Kasernenhöfen und bei sonstigen unpassenden Gelegenheiten. Hat ihn doch auch Sydow zur Empfehlung seiner indirekten Steuern zitiert! — Die Beziehungen, die ich von solchen Erwägungen aus dann zu den religiösen Anschauungen der Neukantianer und der modernen Theologen ernsthaft suche, wollen deshalb doch auch mehr sein, als eine nur äußerlich aufgesetzte „Zipfelmütze". — Zu dem, was über die begriffliche Unbestimmtheit in der eudämonistischen Literatur gesagt wird, bitte ich einmal die sehr gründlichen und scharfsinnigen Ausführungen zu vergleichen, die Professor Messer in seiner „Einführung in die Erkenntnistheorie" (Verlag Dürr) über die neukantische Philosophie macht.

Möchten diese Zeilen zur Verständigung, die ich herzlich wünsche und die allerdings „unsre theoretisch wie praktisch so völlig unklare und vielspältige Zeit" allen ernsthaften Menschen doppelt dringend zur Pflicht macht, beitragen.

Reinhard Strecker.

Einfachste Worte für eine große Sache, die Stellung Jesu im christlichen Glauben.

Von

Professor D. Theodor Häring in Tübingen.

Ob im Folgenden einfachste Worte für diese große Sache erreicht sind, das zu entscheiden steht nicht mir zu. Ich kann nur den Versuch wagen, solche vorzuschlagen und vorher die Gründe nennen, um deren willen die Aufgabe notwendig und gerade in der heutigen Lage nicht aussichtslos scheint. Notwendig ist sie, weil zum Beispiel sogar der Ausdruck „an Christus glauben", der doch auf die ersten Zeugnisse der Gemeinde zurückgeht, für das Bewußtsein der Einen unabtrennbar ist von einer Fülle ganz bestimmter, in einer langen Geschichte entstandenen Vorstellungen, für die Andern eben deswegen unannehmbar. Wenn aber die Ersteren trotzdem ihre bestimmten Worte oft recht unbestimmt gebrauchen und die Letzteren ihre unbestimmten in dem Sinne bestimmt, daß sie Jesu eine unvergleichliche Stellung in ihrem eigenen, religiösen Leben zuerkennen, so ist die Aufgabe, die einfachsten Worte für diese große Sache zu suchen, nicht aussichtslos. Im Folgenden ist also zuerst davon die Rede, daß die Aufgabe wirklich notwendig und nicht aussichtslos ist; sodann davon, in welcher Richtung sie gelöst werden mag.

I.

1. Wir gehen von denen aus, welche irgendwie sich in Opposition wissen gegen die bleibende Bedeutung Jesu für unsern

Glauben. Selbstverständlich nicht in dem Sinn, daß überhaupt seine Bedeutung verneint würde; das liegt vollkommen außerhalb des Kreises unsrer Betrachtung. Vielmehr in dem Sinn, daß unser persönlicher Glaube von einer persönlichen Stellung zu Jesus unabhängig sei. Genauer dürfen wir das an dieser Stelle nicht umgrenzen, denn, wie bemerkt, auch der Ausdruck „Glaube an Christus" wäre zu bestimmt, könnte uns zum Hemmnis werden, das einfachste Wort für die große Sache, gesetzt es handle sich wirklich um eine solche, zu finden. Jene Opposition hat offenkundig zwei Ursachen. Die eine ist kurzgesagt der Zweifel an der Geschichtlichkeit des Bildes Jesu, sofern es geeignet scheint, jene bleibende Bedeutung für ihn zu beanspruchen. Die andere Ursache ist die Ueberzeugung, daß unser religiöses Leben eines so einzigartigen Wertes dieser Person entraten könne, da es andere Gründe seiner Gewißheit habe. Beides darf jetzt einfach vorausgesetzt werden. Wohl aber ist der Hinweis darauf nicht unnütz, daß die beiden Ursachen eigenartig zusammenwirken und daß es keineswegs allen Anhängern jener ablehnenden Stimmung deutlich zum Bewußtsein kommt, wie sehr diese durch das Zusammenwirken beider getragen ist. Im Vordergrund steht wohl bei den Meisten die Rücksicht auf die Geschichte, der Zweifel an der Geschichtlichkeit. Ueber diesen Zweifel beruhigt dann die Ueberlegung, daß er ja nicht einen unveräußerlichen Wert antaste. Aber umgekehrt stärkt die Entwöhnung des christlichen Nachdenkens von dem dankbar demütigen Sichversenken in den Wert dieser Geschichte, wenn es sich anders um Geschichte handelt, die Macht des geschichtlichen Zweifels. Und so fort ins Endlose! Manches geheim gehaltene Tagebuch religiöser Entwicklungen könnte davon beredtes Zeugnis geben.

Allein das Merkwürdigste ist die unleugbare Tatsache, daß die kurzbezeichnete Stimmung weitester Kreise der Gegenwart viel entschlossener ist, wenn sie sich denen gegenüber sieht, die rückhaltlos zum Glauben an Christus sich bekennen oder wie immer sie die bleibende Bedeutung Jesu für ihren Glauben bezeichnen mögen, als wenn sie nun ihrer eigenen Stellungnahme Ausdruck geben sollen. Nicht im Sinn kleinlicher Kritik ist dieses Urteil

gemeint. Dazu wäre die Sache zu ernst, und wer solcher unbestimmten Stimmung nicht nachgeben will, wird gerade in ihrer Unbestimmtheit einen Anknüpfungspunkt, weil ein Zeugnis nicht voller Befriedigung sehen. Außerdem werden wir einen ganz ähnlichen Einwand gegen diejenigen erheben müssen, welche selbst sich auf die entgegengesetzte Seite stellen. Unter diesen Vorbehalten ist aber die Anführung wenigstens einiger Belege für den vorangestellten Satz unumgänglich.

Mit besonderem Nachdruck vertritt Sulze die Ueberzeugung, daß die auf diesen Blättern vertretene Stellung Jesu in unsrem Glauben geradezu eine Schädigung des reinen christlichen Gottesglaubens werden könne und der Verzicht darauf die Voraussetzung eines neuen Sieges des Gottesglaubens in unsrem Geschlecht sei. Er fürchtet vom Christusglauben für die Unmittelbarkeit des Gottesglaubens. Wenn er aber hinzufügt: das Bewußtsein davon verdanken wir Christus, oder: Gott ist der Realgrund, Christus der Erkenntnisgrund unsres Heils, so stehen wir mitten in den Fragen, die uns weiter beschäftigen. Ist diese Unterscheidung auf diesem Gebiet deutlich? Gewinnt nicht vielleicht der Erkenntnisgrund entscheidende, ja bleibende Bedeutung für die reale Begründung? z. B. schon im Verhältnis von Freund zu Freund? Aus einem ganz andern Bezirk heutiger Theologie stammt das geflügelte Wort, daß wir der Christologie satt seien bis zum Ueberdruß. Und der tiefste Grund des Wortes ist wieder die Sorge um die Lebendigkeit des Verkehrs mit dem gegenwärtigen Gott. Aber daneben stehen Urteile wie die: Ernst machen mit Jesus soll die Losung sein; jede Entwertung des geschichtlichen Christus geht parallel dem Nichtverständnis für das Charakteristische unsrer Religion. Was z. B. die „Einführung in das theologische Studium" von P. Wernle vielen lieb gemacht hat, das ist nicht zum wenigsten der spürbare Impuls, zu zeigen, „was der Christ mitten im modernen Leben Großes und Unüberbietbares an seinem Glauben an Jesus hat" (S. 274). Oder wenn er fragt: Alles soll Offenbarung Gottes sein, nur Jesus nicht, das Einzige, was das Christentum voraus hat? Oder wenn er redet vom Glauben an ihn als Gottes Geschenk und

davon, daß wir leben selbstverständlich aus der Kraft seines Verkehrs heraus. Ja von „Gegenwartsreligion der unüberbietbaren Unmittelbarkeit, aus dem Jesusglauben entsprungen" (S. 343). Je inniger solche Töne im eigenen Herzen anklingen, desto unausweichlicher wird die Frage: Ist das nicht alles Christologie, der wir nach weitverbreiteter Stimmung satt sind bis zum Ueberdruß? Fordern nicht jedenfalls solche Sätze eine Näherbestimmung mit allereinfachsten Worten, damit die große Sache, die sie bezeichnen, unmißverständlich und unanfechtbar heraustrete? Es tut nicht not, verwandte Aeußerungen Anderer zu häufen, etwa aus Weinel oder Bousset oder Johannes Müller, und dann dieselbe Frage zu wiederholen. Die wenigen Beispiele genügen zur Erhärtung des vorangestellten Satzes: die ablehnende oder doch zurückhaltende Stimmung gegenüber der Bindung unsres christlichen Gottesglaubens an Christus ist bestimmter in der Negative als in der Positive; diese wird unwillkürlich zur Anerkennung des Abgelehnten, aber nun eben zu unbestimmter Anerkennung. Und wenn das in den bisher angeführten Zeugnissen zunächst von der religiösen Bedeutung Jesu für unsern Glauben gilt, von seinem Wert für uns, so ließe es sich leicht auch in bezug auf den andern Hauptpunkt nachweisen, seine geschichtliche Wirklichkeit. Auch hier rückhaltlose kritische Auflösung und zugleich Stillestehen vor einer unauflöslichen Wirklichkeit, ohne daß immer beides genau ins Verhältnis gesetzt würde.

2. Nun aber tritt uns die seltsame Tatsache entgegen, daß auch seinerseits der „alte Glaube", wenn der Kürze wegen der in unsrem Zusammenhang unmißverständliche Ausdruck erlaubt ist, ein ähnliches Bedenken weckt. Nämlich daß auch er in seiner nähern Ausführung und Begründung unbestimmt bleibt, wie bestimmt seine Anerkennung der unveräußerlichen Bedeutung Jesu ist, solange er sich gegenüber der „modernen Theologie" in Kampfesstellung sieht. Und zwar ist, näher zugesehen, jedenfalls ein Hauptmotiv seiner zurückhaltenden Stellung in der nähern Darlegung und Begründung dasselbe, von dem wir seine Gegner beseelt sahen: der Hunger nach Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses, das Verlangen nach dem gegenwärtigen Gott.

Das mag sich da und dort fast in katholisierender Bahn befriedigen, z. B. wenn Schäfer (Abendmahl S. 298, 383 f.) zur Begründung der Realpräsenz im Abendmahl sagt: das Christentum hört auf, eine Religion, die Religion zu sein, wenn man das Mysterium prinzipiell leugnen wollte. Aber auch in solchen Sätzen ist jenes Motiv erkennbar. Wie viel deutlicher etwa in eines Alexander von Oettingen „Theologie des Kreuzes"; aber auch in vielen Kundgebungen der modernen Theologie des alten Glaubens oder der modernen positiven Theologie! Vollends in Kähler's Definition: Glaube an den Messias, sofern dieser Christus mit dem Neuen Bunde den alten ersetzt, weil in ihm das abschließende Wort der Selbstbekundung Gottes, die allgemeine Errettung aus dem Stand der Gottesferne, und die bürgende Begründung des die Menschheit umspannenden göttlichen Reiches gegeben ist. Diese letztere Definition sei hier überhaupt nur angeführt, nicht um selbst als ungenau bezeichnet zu werden, sondern nur um deutlich zu machen, wie anders orientiert die Auffassung unsres Verhältnisses zu Christus auch bei bewußten Vertretern des „alten Glaubens" ist im Vergleich mit unsern alten Dogmatikern. Ueberall das ernste Bestreben, die Unmittelbarkeit des Verkehrs mit Gott nicht zu gefährden, sondern zu sichern, Gegenwartsreligion gerade dadurch, daß die Vergangenheit, die Geschichte in ihrem ewigen Werte deutlich gemacht wird. Darum auch überall Achtsamkeit gegen die Gefahr irgend welcher Verdoppelung des religiösen Verhältnisses, irgendwelcher Verkürzung des reinsten Monotheismus. Verfolgt man diese Tatsache weiter, so ist kein Zweifel, daß sie mit einer tiefern Erfassung des christlichen Gottesgedankens zusammenhängt. Jene heutigen Freunde des „alten Glaubens" mögen noch so nachdrücklich und oft genug mit vollstem Recht gegen die Verkürzung des Schuldgedankens in der „modernen Theologie" sich wenden, von einer Umstimmung Gottes ist doch bei ihnen selbst nirgends mehr die Rede. Ueberall setzt sich der Gedanke durch, daß es sich grundsätzlich in aller Religion und in der höchsten zumeist um Gottes Wirken auf die Menschheit handelt, und um sein gegenwärtiges Wirken, wie große unveräußerliche Bedeutung auch

Jesu Wirken für Gott haben und wie unzertrennlich Gottes gegenwärtiges Wirken von Jesu Wirken sein mag.

Der Vollständigkeit wegen sei noch hinzugefügt, daß, wie in dieser Frage nach der religiösen Bedeutung Jesu, so in der andern nach seiner Wirklichkeit in der Geschichte deutlich eine Annäherung der Richtungen sich vollzieht. Aber es genügt hiefür der Hinweis auf die oft hervorgehobene Tatsache, daß mit der Preisgabe der alten Inspirationslehre die Grenzen fließende geworden sind. Das muß gerade der betonen, dem der Schriftgebrauch der „Modernen" im einzelnen die allergrößten Bedenken weckt.

3. So konvergieren unleugbar die Linien der Betrachtung in beiden Richtungen heutiger Theologie. Das ist nicht Einbildung eines Optimisten, der vor der harten Wirklichkeit das Auge verschließt, oder eines Vermittlers, der in einer leeren Formel Widersprechendes vereinigen möchte. Im Gegenteil war ja das unser Ausgangspunkt, daß herüber und hinüber keineswegs Einverständnis herrsche; und unser offen ausgesprochener Zielpunkt ist der Sieg der unverkürzten Stellung Jesu im christlichen Glauben. Aber das in der Tat ist unleugbar, daß noch zu wenig beachtete gemeinsame Gedanken und zwar eben solche, die in der Richtung dieses Ziels liegen, vorhanden sind, und daß sie deutlicher werden können, wenn für sie einfachste Worte gesucht werden.

Nicht um neue Wahrheit handelt es sich, wenn anders uns das Evangelium als die Wahrheit gilt. Aber um eine neue Weise, diese Wahrheit zu verstehen, um eine Weise, die ihrem Wesen besser entspricht. Die Sonne ist dieselbe, unser Sehen soll ihre Herrlichkeit, die Fülle ihres Lichts vollkommener fassen, unser ganzes Herz die Kraft ihrer Wärme. Diese Bilder werden, wenn auch nur im Vorbeigehen, veranschaulichen, wie ein solches Bemühen um einfachste sachgemäße Worte gemeint ist. Sie wollen sagen: wir stehen allenthalben, in allen Strömungen heutiger Theologie, die nicht versandet sind, in einer und derselben Bewegung, nämlich einer neuen Art des religiösen Erkennens. Darin berühren sich sonst so verschiedene Theologen, deren wir wenige

nannten. In dem Bemühen, Jesu Stellung in unsrem Glauben zu fassen, wenden sich die einen gegen altüberlieferte Ehrentitel, weil sie ihnen nur Titel zu sein scheinen; aber sie bezeugen unwillkürlich Wirkungen Jesu, für die es nur gilt, bestimmte Worte zu finden, die ganz von selbst als neues Verständnis alter Ehren sich ausweisen. Die andern halten an den überlieferten Namen; aber indem sie fragen, warum? geben sie verwandte Gründe an, wie ihre Gegner, denn die Begründung heißt sie fragen, was sie an Jesus erleben, von ihm erfahren. Wir alle wissen aber, seit wann dieser Strom fließt, der uns trägt, die Willigen und die Unwilligen; seit wann dieses andere Sehen, Auffassen, Verstehen von allen geübt wird, seit wann wir endgiltig dem Wahn entsagt haben, als gäbe es eine Erkenntnis unabhängig von dem erkennenden Subjekt, eine „rein objektive" Erkenntnis, aber auch von dem andern Wahn, als sei Erkenntnis, die den Namen verdient, nur subjektive Tat, nur Willkür des erkennenden Geistes. Die erste Seite dieser einheitlichen Wahrheit wird von denen betont, die sich, wenigstens zunächst oft, damit begnügen, in hohen Worten das Erleben zu preisen, das wir ein christliches nennen, und nur eben zu behaupten, daß es, wie immer, an Jesus hänge; und damit verkennen sie leicht die zweite Seite der einheitlichen Wahrheit. Umgekehrt die Andern. Doch indem sie, wie wir sahen, herüber und hinüber sich entgegenkommen, zeugen sie für die Einheit der unteilbaren Wahrheit. Und indem so beide Kants große Entdeckung für das Gebiet des religiösen Erkennens zur Geltung bringen, verleugnen auch beide die Schleiermachers nicht, wollen das jedenfalls nicht tun. Die Eigenart des religiösen Erlebens betonen sie lebhaft. Ob diese aber immer bis in alle ihre Konsequenzen hinein anerkannt wird, wieder von beiden Seiten?

Damit soll nur der Zusammenhang eines jeden Versuchs, durch einfache Worte die große Sache zu fördern, mit dem Gesamtleben, das uns alle trägt, angedeutet, keineswegs irgend ein einzelner Versuch gerechtfertigt werden. Nur darauf kam es an, lebhaft zu betonen, daß wir alle in einem solchen Zusammenhang stehen, dessen Kraft viel weiter reicht, als der Einzelne oft sich

bewußt ist. Wollte aber jemand einwenden: was will die kurze Zeit, die seit Kant und Schleiermacher verflossen, gegenüber der langen Kette von Jahrhunderten, die anders dachten? so würden wir diesen Einwand zu unsern Gunsten kehren. Für eine Religion, welche der ganzen kommenden Geschichte etwas sagen will, bedeuten so viele Jahrhunderte doch nur eine kurze Spanne. Auch im Blick auf unsre Frage müssen wir uns von dem seltsamen „Noch“ frei machen, das so oft im Namen des Glaubens gebraucht wird, das Evangelium habe noch immer seine Bekenner, christliche Sitte sei noch eine Macht, jenes „Noch“, das in Wahrheit im Grund eine Gedankenlosigkeit oder ein Zeichen des Unglaubens ist. Nie von diesem Noch, sondern von dem Dennoch gegenüber allen Versuchungen und Rätseln des Unglaubens lebt der Glaube. Wichtiger freilich ist die andere Erinnerung, daß wir, wie im Glaubensleben überhaupt, so auch in unsrer besondern Frage der Glaubenserkenntnis uns wirklich auf dem Gebiet der Persönlichkeit bewegen, daß wirklicher Glaube zu allen Zeiten nicht Sache der Zeitstimmung, sondern der persönlichen Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch gewesen ist, ist und sein wird. Auch die Stellung zu Jesus ist in den Zeiten, in denen sie nach der allgemein giltigen Lehre etwas Unantastbares und Selbstverständliches war, wirklich im Sinne des Glaubens nur gewesen, wo sie Sache des persönlichen Glaubens war.

Und damit ist uns die Richtung für die folgende Ueberlegung gewiesen. Aus der Erkenntnis vom Wesen des Glaubens heraus muß unsre Frage gefördert werden, wenn sie überhaupt soll gefördert werden können. Aber wir wissen auch schon, daß Glaube, wie das Allersubjektivste, so die intensivste Bejahung des Objektivsten, der Wirklichkeit Gottes, ist. Von hier aus muß uns der religiöse Wert Jesu deutlich werden. Dann können wir jener andern unausweichlichen Frage nahe treten, wie es mit seiner geschichtlichen Wirklichkeit stehe. Der Einfachheit wegen besprechen wir jenen ersten Punkt als II, den zweiten als III, obwohl nur in beiden miteinander der Versuch einer Antwort auf unsre Grundfrage nach der Stellung Jesu im christlichen Glauben liegt. (Nur zur Vermeidung von Mißverständnissen

sei darauf hingewiesen, daß mit dem bezeichneten methodischen Ansatz selbstverständlich die ebenso notwendige, aber ganz anders orientierte Untersuchung darüber nicht ausgeschlossen wird, daß und inwiefern unser Gottesglaube und zwar auch nach den beiden Seiten des Gottesgedankens und des Glaubensbegriffs durch Jesus bestimmt ist.)

II.

1. Unter Evangelischen darf es als selbstverständlich bezeichnet werden, daß Jesu für unser persönliches Glaubensleben nur dann bleibende Bedeutung zukommt, wenn die Heilsgewißheit von der persönlichen Stellung zu ihm unzertrennlich ist. Und eine weitverbreitete Formulierung dieses Verhältnisses lautet so: nur wenn er als persönliche Selbstoffenbarung Gottes in Betracht komme, sei diese Heilsgewißheit gesichert. Auch im Folgenden wird diese These vertreten und zwar, um diese Näherbestimmung der Deutlichkeit wegen sofort wieder hinzuzufügen, zumeist gegenüber der Betrachtung Jesu als des höchsten religiösen Heros, doch auch gegenüber denen, die obwohl höhere Prädikate auf ihn häufend, doch nicht imstande sind, sie als notwendige wegen der Heilsgewißheit aufzuweisen. Allein eben der gewiß richtige Begriff der persönlichen Selbstoffenbarung Gottes bedarf der einfachsten Erörterung. Sonst weckt er eine Reihe durch die Geschichte nahegelegter Vorstellungen, die den entscheidenden Punkt mehr verhüllen als deutlich machen. Noch immer können sich z. B. nicht alle von einem intellektualistischen Verständnis des Wortes Offenbarung frei machen. Oder Selbstoffenbarung Gottes scheint im Widerspruch zu stehen mit dem Maß von irdischer Bestimmtheit und Beschränkung, ohne das für unser Empfinden ihre Wirklichkeit gefährdet wäre; macht man aber damit Ernst, so fürchtet man umgekehrt Gottes Nahekommen gefährdet.

Der einfachste Ausgangspunkt dürfte für uns die Ueberlegung sein, ob in unserem persönlichen Glauben an Gott irgendwie eine persönliche Beziehung zu Jesus eingeschlossen ist. Gewiß bleibt auch dabei noch alles der Erläuterung bedürftig: Gott, glauben, persönlich, Beziehung zu Jesus, Art dieser Beziehung.

Aber eben indem diese Worte untersucht werden, soweit es unmittelbar für unsre Frage nötig ist, werden wir eine möglichst einfache Antwort versuchen können.

2. Daß der Gegenstand des Glaubens und das Wesen des Glaubens Korrelate sind, wird grundsätzlich jetzt allgemein zugegeben. Die Religionsgeschichte spricht eine zu deutliche Sprache. Was wir evangelische Christen „glauben" heißen, ist bekanntlich sogar unsern römischen Mitchristen schwer verständlich zu machen. Der Grund liegt im Unterschied des Gottesgedankens. Für unsern Zweck müssen wir uns nachdrücklich an diesen Tatbestand erinnern. Nicht alle berücksichtigen ihn, wenn sie über die Stellung Jesu in unsrem Glauben reden. Sie setzen dabei einen zu unbestimmten Gedanken von Gott voraus, dementsprechend einen nicht genug bestimmten Gedanken vom Glauben, und deswegen kommen sie schließlich zu einem undeutlichen Gedanken von unsrer Stellung zu Jesus. Wir sind im evangelischen Christentum überzeugt, daß „der unerreichbare, unfaßliche, unwandelbare Gott in seiner Gnade und Treue mit uns handelt" (Kähler), wir wissen von „einem Verkehr der ringenden Seele mit dem lebendigen guten Gott" (Herrmann). Erinnern wir uns, daß es sich bei solchen Worten um Vertreter zugleich der Ueberzeugung handelt, unsre Gemeinschaft des Glaubens an diesen Gott hänge an der Gemeinschaft mit Christus. Und wenn wir bei Wernle Sätze fanden, die, wie uns schien, streng genommen ebendahin führten, so beachten wir, daß auch ihm in Gott Liebe und heiliger Ernst gegen die Sünde unzertrennlich eins ist. Dagegen redet z. B. Johannes Müller „von der erlösenden Auskunft über das Problem des Menschen, von der erstaunlichsten Entdeckung auf dem Gebiet des menschlichen Wesens". Wir vermuten daher einstweilen, die Loslösung unsres innersten Erlebnisses von Jesus möchte eben darin begründet sein, daß nicht jener christliche Gottesgedanke in seiner eigenartigen Bestimmtheit vorausgesetzt ist, daß überhaupt das religiöse Erlebnis sozusagen nicht als rein religiöses gefaßt wird, ein Vorgang im Menschen, nicht zwischen Gott und Mensch ist. Gewiß sind solche Ausdrücke leicht als ungenau und ungerecht anzufechten; im vorliegenden Zusammenhang sind sie doch wohl

vor diesem Vorwurf gesichert, und es bedarf nicht der Erklärung, wie hoch man in seiner Art die Anleitung J. Müllers zum Durchdringen in dieses wahre Leben der Persönlichkeit, ja selbst das zeitweilige Zurücktreten der bestimmt religiösen Worte gegenüber weitverbreitetem Mißbrauch verstehen kann. Aehnliches gilt, wenn Weinel den christlichen Vaterglauben dahin erläutert, daß wir im Schuldgefühl Gottes verzeihendes Herz selbst spüren, daß wir wirken und im Wirken schuldig werden müssen, aber unser Schuldgefühl als ein wunderbares Geschenk Gottes erfahren und dadurch Gottes Mitarbeiter werden (Jesus 1907 S. 318 Parall.). Damit ist trotz aller jetzt üblichen Berufung auf die Reformatoren, entgegen ihrer Grundüberzeugung, dem modernen Determinismus an einem Punkt Einfluß auf das religiöse Grundverhältnis verstattet, der für die Erkenntnis der Stellung Jesu entscheidend ist. Kurz, der Inhalt des bestimmt christlichen Gottesgedankens muß mit Bewußtsein rückhaltlos anerkannt werden, wenn unverkürzt der christliche Glaubensgedanke zu seinem Recht kommen soll. Wollte man aber sagen, dieser Gottesgedanke selbst sei eine für die Gegenwart überwundene Größe und dementsprechend der dazu gehörige Glaubensgedanke, so würde das doch von den Genannten nicht gelten, die ihr innerliches Festhalten an ihm gerade auch dadurch erweisen, daß sie, wie wir zeigen werden, von Christus möglichst hochgreifende Aussagen machen.

3. Vergegenwärtigen wir uns nun, was es heißt, an diesen Gott glauben. Auch dies nur nach einigen für unsern Zweck wichtigen Seiten. Wir dürfen voraussetzen, daß die Gemeinschaft mit Gott als die heilige Liebe nicht anders als in persönlichem Vertrauen wirklich werden kann; auch daß dieses Vertrauen wesentlich Sache des fühlenden und wollenden Geistes ist, so gewiß des von hellen Gedanken erleuchteten, mögen auch für eine vollständigere Darstellung alle diese Begriffe der genausten Untersuchung bedürfen. Unentbehrlicher ist für uns der Hinweis darauf, wie solches Vertrauen eben durch das Wesen des Gottes, dem es sich hingibt, ganz und gar bestimmt ist. Diese Erkenntnis hat unmittelbar praktische Bedeutung und sollte die Predigt des Evangeliums viel absichtlicher und eingehender beschäftigen. So

beschreibt z. B. Schlatter zu Lukas 11, 27 f. (Tübinger Predigten VII, 4) geradezu den echten Glauben im Gegensatz zur frommen Schwärmerei. Die fromme Schwärmerei hält sich an die Menschen, der Glaube an Gott; jener ist es um den Genuß zu tun, diesem um den Gehorsam. Es ist süß zu schwärmen, man schwärmt im Grunde für sich selbst, sein eigenes Ideal, genießt sich, auch wenn man viel von Gottes Gabe redet. Aber der Glaube will Gottes Wort vernehmen und sich ihm unterwerfen, will beschenkt schenken bis zur Hingabe des eigenen natürlichen Lebens. Wir werden daran uns zu erinnern haben. Hier fragen wir einstweilen nur: ist es nicht möglich, ja wahrscheinlich, daß das Vertrauen auf den allein guten Gott, weil es das Gegenteil aller Schwärmerei ist, in uns wirklich wird nur durch einen Jesus, der mehr ist, etwas Anderes ist als der Gegenstand begeisternder Bewunderung, wie wir sie den Heroen zollen?

4. Aber wie kommt solcher echter Glaube an den Gott, den wir Christen meinen, zustande? Wir brauchen uns wieder nicht mit Verneinungen aufzuhalten: nicht durch Anstrengung unsres Denkens oder Wollens. Darüber sind wir von selbst hinaus durch das, was über den Glauben als Vertrauen gesagt wurde. Es kann sich nicht mehr darum handeln, daß die menschliche Vernunft wenigstens eine Grundlage für den Gottesglauben abgäbe, indem sie sein Dasein erwiese, während dann allerdings erst der Glaube als Vertrauen aus jener Erkenntnis eine religiöse Tat machte. Und überhaupt nicht um unsre Tat kann es sich in erster Linie handeln. Unser Vertrauen kann im entscheidenden Punkt nicht als solche in Betracht kommen. Es ist Gottes Tat, von ihm hervorgerufen, so gewiß wir seine Tat bejahen sollen, wenn anders Vertrauen Vertrauen ist, nicht eine Schöpfertat Gottes im Sinn seines Wirkens in der Natur. Aber auch das darf jetzt beiseite bleiben. Aller Nachdruck der Betrachtung fällt auf die Art und Weise, wie Gott auf uns wirkt, wie er Vertrauen in uns weckt. Also auf die Art seiner Offenbarung. Nur legen wir auch hier keinen Wert auf das Wort, sondern auf die möglichst einfache Verdeutlichung des Vorgangs, den es bezeichnen will.

Im Grunde kann es sich anerkanntermaßen nur um ein

zweifaches Sichkundgeben handeln, wodurch das Vertrauen in uns gewirkt wird, ein solches im Innern der Menschenseele und ein solches in der Geschichte; das letztere ist der Natur der Sache nach ein Wirken Gottes auf uns durch solche Menschen, in denen er sich wirksam erweist. Woran man sonst noch denken könnte, das Wirken Gottes in der Natur überhaupt und besondere Machterweisungen in ihr, das hätte jedenfalls unmittelbar keine in sich deutliche Beziehung zu dem Gott, auf den wir Christen vertrauen, kann also außer Betracht bleiben. Wohl aber ist es nicht unwichtig, hervorzuheben, daß jenes Sichkundgeben Gottes in geschichtlichen Personen ohne ein solches in ihrem Innenleben nicht gedacht werden kann. Es hat viel unnötige Verwirrung erzeugt, wenn die Vertreter geschichtlicher Offenbarung diesen notwendigen Zusammenhang außer acht ließen und dadurch denen der innern Offenbarung es leicht machten, den Wert der geschichtlichen zu leugnen, indem sie den berechtigten Spott wach riefen, da jedenfalls müsse man die innere Selbstbezeugung Gottes als die entscheidende gelten lassen. Noch in anderer Beziehung hat falscher Eifer für die geschichtliche Offenbarung ihr unnötig geschadet. Nämlich wenn, angeblich um sie in ihrer Bedeutung zu erhöhen, darauf nicht geachtet wurde, daß sie die innere Kundgebung Gottes in den Herzen ihrer Anhänger nicht aus- sondern einschließt. Das war jedenfalls die Meinung der ersten Bekenner unsres christlichen Glaubens, die ihre religiöse Abhängigkeit von Jesus und das Wirken Gottes als des heiligen Geistes zugleich behaupteten und als untrennbares Erlebnis ansahen. Und es wäre überhaupt erst zu sagen, was denn Glaube, Vertrauen, wenigstens auf der Höhenlage unsrer Religion, bedeuten sollte, ohne Erleben des unmittelbaren Wirkens Gottes. Also das steht ganz außer Frage. Die Frage ist nur die, ob das unmittelbare Wirken Gottes in uns ohne Beziehung zu jenem seinem Sichkundgeben in Andern, in der Geschichte, Heilsvertrauen auf unsern Gott in dem bezeichneten christlichen Sinn zu wirken imstande sei.

5. Die Verneinung dieser Frage ist unser Ziel. Der Weg dazu dürfte am einfachsten von der Erinnerung ausgehen, was

denn in unsrem Zusammenhang Gewißheit des Heilsvertrauens bedeute. Nach dem Zeugnis aller Frommen aller Zeiten nicht eine Zuversicht ohne Schwanken. „Der Glaube ist bald groß und stark, bald klein und schwach.“ Wohl aber sind sie alle, wenn sie nicht ihren Glauben aufgeben, überzeugt, daß ihr Glaube auf einem festen Grund ruhe, auf ihn sich immer wieder zurückziehen könne. Am entscheidenden Punkt gibt es kein Ja und Nein, keine halbe oder Dreiviertelsgewißheit. Ist nun dieser sich immer neu bewährende Grund das eigene Erleben, unabhängig von dem Erleben Anderer, also von dem geschichtlichen Wirken Gottes?

Daß wir auch im religiösen Erleben weithin von Andern abhängig sind, ist unleugbar. Aber es handelt sich darum, ob wir von dieser Abhängigkeit frei werden sollen. Das scheint im christlichen Leben nach evangelischem Verständnis außer Frage zu stehen. In welchem Sinn es auch wirklich außer Frage steht, ist gezeigt worden. Warum lautet trotzdem an dem Punkt, an dem wir jetzt stehen, die Antwort unsrer Gegner vorsichtig, in „Wenn und Aber“ gehüllt? Denn in der Tat, davon gingen wir aus, irgend welche besondere Bedeutung sprechen Jesu auch die zu, die jeden Ausdruck für diese Bedeutung in der kirchlichen Lehre weit von sich weisen? Nun der Grund ist nicht schwer zu finden. Es ist die Besorgnis, dem gläubigen Subjekt werde zu viel auferlegt, zu viel im Glaubensakt zu leisten zugemutet. Und zwar deswegen, weil es sich um nichts Geringeres handelt als um die Wirklichkeit des Gottes, der jene Einheit von Ernst und Liebe, der die Sünde richtende und verzeihende gute Wille ist. An dieser Stelle wird vollends deutlich, warum wir zuvor den Inhalt des christlichen Gottesglaubens betonten und vor jeder Verallgemeinerung zu schützen suchten. Mag immerhin eine unbestimmtere Religiosität, unbestimmter gerade nach der ethischen Seite, sich beruhigen bei dem innern Erleben als dem zureichenden Grund der Gewißheit! Für unsern christlichen Glauben will dieser Grund gerade nach dem Zeugnis seiner Klassiker nicht genügen; und ihr Zeugnis ist um so beweiskräftiger, als es im einzelnen so unendlich verschieden ist.

Ein Ausweg scheint sich zu öffnen. Ist denn nicht jenes Vertrauen auch von uns als Gottes Tat bezeichnet worden?

Wie können wir dann einwenden, dem Glaubenden werde zu viel zugemutet? Ist es doch Gott, der in solchem Vertrauen sich selbst kund gibt. So glücklich diese Beruhigung scheint, so trifft sie doch den entscheidenden Punkt nicht. Wird der Satz so verstanden, daß die Erfahrung des Frommen im strengen Sinn nichts Anderes ist als die Form des göttlichen Wirkens, ist mit andern Worten Gott und Mensch im religiösen Vorgang nicht persönlich unterschieden, so sind alle Schwankungen unsres subjektiven Erlebens Schwankungen des göttlichen Wirkens, über das wir doch als ein über unser Schwanken hinausliegendes, übergreifendes gewiß werden möchten. Wir erreichen also gerade das nicht, um was es uns an der jetzigen Stelle der Untersuchung allein zu tun ist; wir suchen nach einem unerschütterlichen Grund in den Schwankungen unsres subjektiven Erlebens und bekommen den Trost, in dessen Schwankungen werde Gottes Wirken erlebt. Dazu kommt aber, daß mit jener Formel, Gottes Selbstkundgebung sei die objektive Seite unseres subjektiven Erlebens und beide verschieden nur für die Betrachtung, das unmittelbare Erlebnis des Frommen gar nicht erfaßt ist. Der Glaube ist Gottes Tat und unsre Tat in einem viel ernsteren Sinn, als jene Formel anerkennen kann, die weder Gottes noch des Menschen Persönlichkeit anerkennt, vielmehr das Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf das des Unendlichen zum Endlichen reduziert. Es scheint oft, als hätten manche, die jetzt auf diese Lösung sich zurückziehen, das Schicksal des feinsten Versuchs der Art bei Biedermann vergessen; doppelt merkwürdig in einem religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Zeitalter, das die Bedeutung des Persönlichen im religiösen Vorgang genauer kennen dürfte.

Vielleicht findet man für diese Sätze leichter Zustimmung, wenn, entsprechend dem früher Bemerkten, darauf hingewiesen wird, daß auch die kirchliche Theologie unsre Frage weithin nicht bestimmt genug stellt. Das Reden vom h. Geist als dem Grunde der Gewißheit ist solange ein bedenkliches Seitenstück zu dem eben besprochenen Fehler, als nicht gezeigt wird, wiefern Jesus als Grund des Heilsvertrauens von uns aufgefaßt werden könne. Denn sonst wird dem Wirken des h. Geistes auch zu viel zugeschrieben,

dem unmittelbaren Wirken Gottes im Menschengeist. Zu einer für den Frommen verständlichen Begründung seiner Heilsgewißheit kommt es nicht. Doch nicht damit haben wir es hier zunächst zu tun, sondern mit den „modernen“ Theologen, die, Jesus als Grund unsrer Heilsgewißheit nicht anerkennend, diesen Grund in möglichst energischer Betonung des innern Erlebens suchen.

6. Aber läßt sich nicht, was auf diesem Weg nicht völlig zu erreichen ist, dadurch gewinnen, daß man daneben die Bedeutung der Geschichte Jesu betont, doch ohne ihr die entscheidende zuzugestehen, womit man ja auf den Standpunkt der Gegner hinüberträte? Sofort auf die Geschichte Jesu dürfen wir uns beschränken und die Mittelglieder zwischen jener Alleinanerkennung der innern Erfahrung und dieser relativen Anerkennung der Geschichte Jesu beiseite lassen. Denn nur über die letztere entbrennt ernsthafter Kampf. Daß die Geschichte überhaupt für das innere Erleben wertvoll sei, es nicht nur anrege und ihm seinen bestimmten Inhalt vermittle, sondern es belebe und stärke, das leugnet im Grunde niemand. Ebensowenig, daß wir solche Anregung und Belebung aus der großen Wirklichkeit der christlichen Gemeinde am reinsten und vollsten schöpfen, zunächst aus dem Eindruck der kraftvollen religiösen Persönlichkeiten, denen wir selbst zu begegnen das Glück haben. Das alles sind wichtige Wahrheiten, die an ihrem Ort nicht zu genau untersucht und kaum zu hoch eingeschätzt werden können. Aber hier muß nur an sie erinnert werden als an etwas gemeinsam Zugestandenes.

Was ist, fragen wir also, die für unsre Gegner maßgebende Betrachtung Jesu, durch welche ihr Standpunkt gestärkt, die Heilsgewißheit grundsätzlich auf das innere Erleben gestellt, dieses aber durch die Schätzung Jesu möglichst unterstützt werden soll? Bekanntlich ist es nicht mehr seine Betrachtung als Vorbild, in die doch einst auch viel ehrliche Frömmigkeit sich kleidete, sondern die des religiösen Genius, Virtuosen, Heros. Mit allem Glanz der Farben, mit aller Wärme der Empfindung, wie sie ein im Reichtum religionsgeschichtlicher Anschauung, in der lebendigen psychologischen Anempfindung geschultes Geschlecht kennt, wirken leuchtend und wärmend diese Losungsworte auf empfängliche Gemüter.

Betont das erste die religiöse Originalität in ihrem innersten Grund, das zweite deren Erweis in allen Beziehungen des eignen Lebens, so liegt im dritten, gebräuchlichsten und wichtigsten, sofort die Kraft der Wirkung auf Andere. Seine Ausführungen im einzelnen sind Variationen über das Carlyle'sche Thema „von der innigsten fußfälligen Bewunderung, inbrünstigen grenzenlosen Unterwürfigkeit vor einer edlen gottgleichen Menschengestalt". Und diese Unterwerfung ist Erhöhung zur eigenen wahren Größe. In diesem Sinn wird Jesus gepriesen, als der Held des Unternehmens, das er das Reich Gottes nennt, „als der Anbruch der Menschwerdung" (Johannes Müller).

Der Begriff des Heros in dieser Verwendung ist überaus geschickt, weil er auf der einen Seite jene unleugbare und allgemein anerkannte Bedeutung der Geschichte für unser eigenes religiöses Leben zu anschaulichem Ausdruck bringt, auf der andern Seite dieses unser eigenes Leben von der Geschichte im tiefsten Grund doch unabhängig erhält, also nicht grundsätzlich über die eingenommene Position hinausgeht. Sagt doch z. B. der eben Genannte mit aller Deutlichkeit: es ist ohne Belang, wer uns die erlösende Auskunft über das Problem des Menschen gegeben, wir selbst haben ja die erstaunlichste Entdeckung auf dem Gebiet des menschlichen Wesens zu erleben. Für eine solche Würdigung Jesu ist der Begriff des Heros wie gemacht. Stehen nicht die Heroen auf der Grenze zwischen Geschichte und Mythos? Sind sie nicht wirksam eben nicht als Personen der Geschichte, sondern im Glanze des Mythos? Wie dem sei, jedenfalls steht grundsätzlich die Bezeichnung Jesu als des Heros unsrer Religion noch auf Seite der Grundanschauung, welche seine bleibende Bedeutung für unser persönliches Leben im ausgeführten Sinn ablehnt, die Heilsgewißheit im eigenen innern Erleben zureichend begründet sieht. Nur verbindet sie damit in der glücklichsten Weise, ohne ihn zu überschreiten, die möglichst starke Betonung der Bedeutung des Geschichtlichen. Dann aber bleibt es auch dabei: sie unterliegt, trotz dieser Bereicherung, weil der Grundgedanke nicht verlassen wird, derselben Beurteilung, die wir an diesem geübt. Es ist trotz aller Versicherungen nicht einzusehen, wie es zu einer

gewissen Zuversicht auf den guten gnädigen Gott kommen solle; von der Anstrengung des Glaubens wird erwartet, was keine Anstrengung leisten kann. Und auch die Frage, ob wir denn nicht wissen, daß unser Glauben die Form des göttlichen Wirkens selbst sei, ändert daran so wenig etwas wie oben. Aber wir dürfen auch wieder hervorheben, wie unbestimmt gegenüber dem christlichen Glauben wenigstens manche Bezeichnungen für dieses neue aus sich selbst quellende Leben sind; hörten wir doch wiederholt von einer Menschwerdung, die mehr Menschwerdung des Menschen bedeutet, nicht im unverkürzten Sinn Gottesgemeinschaft.

Für die Richtigkeit dieser Kritik am Begriff des Heros gibt es aber noch einen besonders interessanten Beweis. Den nämlich, daß die Schätzung Jesu als des größten religiösen Heros denen, die sie vertreten, doch nicht genügt, und zwar in dem Maß weniger genügt, als sie dem unverkürzten Inhalt des christlichen Gottesglaubens gerecht werden wollen. Das sind die Hyperbeln, mit denen sie den Gedanken des Heros selbst überschreiten. Sie waren recht eigentlich der Ausgangspunkt unsrer Untersuchung. Einst hat Biedermann, gedrängt von demselben unausrottbaren Interesse der Frömmigkeit, in Jesus nicht nur die erste weltgeschichtliche Verwirklichung des christlichen Prinzips gesehen, sondern auch das gewährleistende Vorbild seiner Verwirklichung. Als ob beides dasselbe wäre! Die Worte lassen sich freilich leicht nebeneinanderstellen. Aber ihr Sinn ist ein verschiedener. Wenn Jesus Gewähr leistet (ob das Wort glücklich ist, tut nichts zur Sache), so hat er unveräußerliche Bedeutung für unsern Glauben; die Heilsgewißheit hängt an ihm. Die Ausführungen dieses Gedankens sind, zumal unter religionsgeschichtlichem Einfluß, weit anschaulicher und wärmer geworden, die Klarheit des Gedankens ist nicht größer geworden. Keine Kunst begeisterter Darstellung kann über das Entweder-Oder an diesem Punkt hinwegtäuschen. „Wir finden Gott in Christus", „wir haben Großes und Unverlierbares im Glauben an Christus" — wenn solche erquickende Worte gelten sollen, so führen sie über die Stellung zu Jesus als dem Heros hinaus. Und dasselbe gilt, wenn nun meistens auch der Gedanke des Heros wieder zurückgestellt und etwa der der Nach-

folge Jesu aufs neue empfohlen wird. Nichts ist ungerechter, als ihn mit dem rationalistischen Vorbild zu identifizieren. Aber auf die Dauer schafft es doch einen bedenklichen Zustand der Undeutlichkeit, wenn jeder in sich klare Ausdruck, wie es der des Heros ist, wieder zurückgestellt und durch einen der Erklärung so dringend bedürftigen ersetzt wird.

7. Und nun, was ist dagegen die Stellung, die wir für Jesus in Anspruch nehmen? Der oben zurückgestellte Begriff der Selbstoffenbarung Gottes in ihm dürfte jetzt, auf Grund des Bisherigen, ohne die Gefahr allzugroßer Mißverständnisse sich hervorwagen. Aber wir brauchen ihn auch hier nur als kurze Zusammenfassung. Viel wichtiger ist uns seine einfachste Verdeutlichung. Und zu diesem Zwecke beginnen wir mit dem Zugeständnis, daß die Anhänger seines Gedankens seiner Anerkennung oft selbst im Wege stehen. Nämlich weil sie den entgegengesetzten des Heros in unrichtiger Weise lediglich als Gegensatz behandeln, den Schein erwecken, einmal als enthalte er überhaupt keine Wahrheit, sodann als sei für den Offenbarungscharakter Jesu ein ganz anderer, besonderer Inhalt seiner geschichtlichen Wirklichkeit aufzubieten. Beides ist falsch.

Das Erste. Jesus ist wirklich auch der Bahnbrecher, der Anfänger und Vollender des Glaubens. Dafür zeugen nicht nur deutliche Zeugnisse des Neuen Testaments im einzelnen; der ganze Messiasgedanke hat eine jenem Begriff zugewandte Seite. Aber gerade er kann besonders deutlich machen, daß er darin sich nicht erschöpft, ja daß darin nicht die Hauptsache liegt. In der heutigen religionsgeschichtlichen Stimmung wird der sicherste Heimatboden für das Verständnis Jesu, das Alte Testament, gerade auch nach der Hinsicht unterschätzt, daß die Hoffnung Israels in der unzweideutigen Erscheinung Jahves als des Königs, Hirten, Arztes und wie immer die einzelnen Beziehungen seines Heilswirkens bezeichnet werden, gipfelt, und daß diese Linie der messianischen Erwartung, wie die frühere alttestamentliche Theologie etwas schematisch sagte, die andere, die auf den Führer aus dem alten Königsgeschlechte geht, überragt. Jesus ist unser Held, wie ihn ja auch bekannte kirchliche Lieder als solchen preisen.

Aber darin erschöpft sich seine Bedeutung nicht. Er ist mehr, ist zuhöchst etwas Anderes für den Glauben: Gottes wirksame Wirklichkeit für uns gerade in der Hinsicht und in dem Maß, worin wir oben das von uns keineswegs geleugnete, vielmehr stark betonte, unmittelbare Wirken Gottes in uns nicht als zureichenden Grund des zuversichtlichen Glaubens an den Gott der heiligen Liebe anerkennen konnten. Wie das im einzelnen am besten ausgedrückt werden mag, darf hier dahingestellt bleiben, wenn nur dieser entscheidende Gedanke anerkannt wird, daß er der wirksame Träger des glaubenschaffenden Gottes, der Herrschaft der ewigen Liebe ist.

Ebenso wichtig ist der andere Punkt. Fragen wir nach dem Wie dieses Wirkens Jesu, das wir als Gottes Wirken erfahren, so dürfen wir nicht nach Mitteln suchen, die, wenn wir ihn unter jenem andern Gesichtspunkt des Bahnbrechers betrachten, gar nicht oder doch nicht wesentlich in Betracht kommen. Das ist einer der Hauptfehler, den die Vertreter der tieferen Bedeutung Jesu für unsern Glauben machen, daß sie wie in Verlegenheit kommen, wenn ihnen von ihren Gegnern, die nur jenen Gesichtspunkt gelten lassen, die Gestalt des glaubenden, betenden, kämpfenden Jesus lebendig vorgestellt wird, als könnten sie damit für ihren Zweck nichts anfangen, ja als würde er dadurch unsicher gemacht, und daß sie diese Gestalt nun ihren Gegnern überlassen, um dann selbst — ein Phantom zu behalten. Nicht natürlich ihrer Absicht, aber dem Erfolge nach. Statt dessen sollten sie es für ihre höchste Aufgabe erkennen, eben darin und in nichts Anderem die Wirklichkeit jenes Wirkens Gottes zu sehen, auf das sie mit gutem Grund nicht verzichten wollen. Es sollte ihnen nie das Wort entschlüpfen, die welche Jesus nur als den Helden verehren, haben „nur“ diesen glaubenden, betenden, kämpfenden Jesus. Gerade dieser ist Alles, ist gerade der, welcher allein sein kann, was sie selbst meinen. Denn eine andere Wirklichkeit Gottes in dieser wirklichen Welt läßt sich schlechterdings nicht denken, das heißt: keine andere, die wir aufzufassen, zu verstehen, zu erleben, zu glauben vermöchten. Was sagten wir doch vom Glauben, von der Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott, der allmächtigen

Liebe im Vertrauen? Daß dieses Vertrauen Gottes Tat ist, seine Gegenwart in uns; unsre Tat, sofern wir ihn wirken lassen, sein Nahekommen, sein Heilswirken in uns bejahen. Aber nicht so stark und rein ist unser Vertrauen, daß wir in dem Nahekommen Gottes zu uns im tiefsten Grund der Seele den unerschütterlichen Grund der Gewißheit, der Heilsgewißheit zu sehen vermöchten. Auch in den Andern nicht, aus denen uns Gottes Leben leuchtet. Es bleibt ein unerschwingbares Zuwenig. Aber Jesu Glauben ist so stark und rein, so durchgeprüft und bewährt im schwersten Kampf, daß in diesem Glauben Gottes Nahekommen als vollendetes, ungetrübtes uns entgegentritt, wirklich ist und uns von seiner Wirklichkeit gewiß macht. Jesu Glauben ist die Offenbarung.

Jede Näherausführung dieses Gedankens bleibt dem Zusammenhang der Dogmatik überlassen. Z. B. die an ihrem Ort m. E. unumgängliche Frage, ob dieses Glauben Jesu für uns dieselbe Bedeutung hätte ohne die Vergewisserung der ersten Zeugen von seinem auch den Tod überwindenden Sieg. Nur darauf sei noch hingewiesen, wiefern diese Wertung der Offenbarung Gottes in Jesu Glauben als Offenbarung an uns in Jesu eigenem Bewußtsein innerlichst begründet ist. In der Kürze darf dieser Zusammenhang mit den sonst hier absichtlich vermiedenen Worten angedeutet werden: der Sohn, der sich vom Vater geliebt weiß und diese Liebe in seinem Vertrauen bejaht, hat in solchem Selbstbewußtsein unmittelbar eingeschlossen das Berufsbewußtsein, in den Andern diesen Glauben vermitteln zu sollen, eben weil ihm selbst Gott als die Liebe offenbar ist.

8. Dieser Grundgedanke will eine Wiederaufnahme und Durchführung der Wahrheit sein, die Schleiermacher gelegentlich einmal (Briefe 4, 335) vielleicht bündiger ausdrückt als im „christlichen Glauben": „Die wirksame, auf eine bestimmte Weise affizierende Erscheinung Christi ist die wahre Offenbarung und das Objektive." In der Glaubenslehre hat der Gedanke der Offenbarung nicht die Führung, die ihm gebührt. Es steht zu hoffen, daß die Vertiefung in die Religionsgeschichte, wenn erst ihre romantischen Frühlingsgewässer sich verlaufen haben, dazu dient,

das wirklich innerste Geheimnis des religiösen Lebens rückhaltlos anzuerkennen und deutlicher zu bestimmen: die Einheit des Objektivsten und Subjektivsten im religiösen Vertrauen. Noch ist man geneigt, das Erste zu Gunsten der Zweiten zu verkürzen. Wenn aber Schleiermacher, der unter den Bedingungen seiner Zeit dazu mehr Grund und Recht hatte als wir Heutigen, trotzdem so tief empfindet, daß das Objektive nicht entschwinden darf, wie die angeführten Worte zeigen, so muß das uns anfeuern, in dieses sein Testament einzutreten, die wir aus der Geschichte seitdem lernen konnten, daß der christliche Glaube mit einem unbestimmten, pantheisierenden Gottesgedanken sich nicht verträgt. Dann wird man wieder, auf neue Weise in neuer Zeit, und doch ganz eins im Glauben selbst mit den Gläubigen aller Zeiten, Christ sein eben durch die Anerkennung, vielmehr durch das Erleben der Wahrheit: „Die wirksame, auf eine bestimmte Weise affizierende Erscheinung Christi ist die wahre Offenbarung."

III.

1. Kürzer wenden wir uns zum zweiten Teil unsrer in I bestimmten Aufgabe, zu der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu, dessen Wert für den Glauben wir uns bisher in der einfachsten Weise zu verdeutlichen suchten. Auch dieser zweite Teil der Aufgabe ist gerade für diese Zeitschrift kein neues Problem. In den Abhandlungen des vorigen Jahrzehnts nimmt sie einen besonders großen Raum ein. Und sie ist prinzipiell der Natur der Sache nach dieselbe geblieben. Aber allerdings wechselt ihre Beleuchtung mit dem Wechsel der geschichtlichen Untersuchung, zumal in unsrer religionsgeschichtlichen Zeit.

Die Stellung des Glaubens zu Jesus, die wir bezeichnet, ist nicht gleichgiltig gegen das geschichtliche Zeugnis von ihm, so begreiflich der Versuch ist, diese Gleichgiltigkeit zu behaupten wegen den davon unzertrennlichen Schwierigkeiten. Aber er ist aussichtslos. Wenn der Geschichte Jesu die Bedeutung für den Glauben zugeschrieben wird, die wir behaupteten, so ist es nicht möglich, die Geschichtlichkeit Jesu dahinzustellen. Aber es ist von der größten Bedeutung, genau zu bestimmen, was für ein Inter-

esse der Glaube an der Geschichte hat. Sonst läßt man sich ohne Grund zu dem Urteil verleiten, die Geschichte biete oder versage, woran dem Glauben liegt. Jenes Interesse aber ist naturgemäß durchaus nach unserer bisherigen Untersuchung zu bestimmen.

2. Ueber den Umfang wird man sich leicht verständigen. Nicht um alles Mögliche handelt es sich, worauf vielleicht irgend einmal im Lauf der Geschichte des Glaubens an Christus geachtet wurde, eben weil es Bedeutung für den Glauben zu haben schien, so wie man ihn damals verstand, während es für uns ganz gleichgiltig geworden sein kann. Nur um Eins handelt es sich, um das aber auch unweigerlich, daß die oben angegebene Bedeutung Jesu für unsern Glauben nicht unsere Illusion, nicht das Produkt unseres Glaubenwollens oder weiter zurück das Werk etwa schon der Gemeinde ist, sondern begründet in der gegeschichtlichen Wirklichkeit Jesu.

Aber auch die Art und das Maß der geschichtlichen Glaubwürdigkeit seines Bildes kann sachgemäß nur bestimmt werden, wenn wir genau im Auge behalten, was wir zuvor über den religiösen Wert Jesu ausgeführt. Dann fällt auf einer Seite ein so kühnes Wort dahin, wie das jüngst wieder ausgesprochene, zu groß sei diese Ueberlieferung von Jesus, als daß sie nur Idee sein könnte. So kühn ist der Glaube, der um seine gewisse Begründung ringt, nicht. Aber mit Vorsicht müssen wir auch das von der anderen Seite kommende Wort aufnehmen: was Jesus gewesen, was er gewollt, kann nur die historische Kritik, nicht dein Glaube ausmachen. Gewiß, das haben wir, genau umgrenzt, soeben auch behauptet. Aber wir müssen nun gegenüber der üblichen Verallgemeinerung des Satzes auf die Grenzen der historischen Kritik hinweisen, wenn es sich um die sichere Erfassung des Wesens einer großen geschichtlichen Persönlichkeit handelt. Wie zur Demonstration für unsere Zeitgenossen ist der Streit zwischen Oldenberg und Pischel über den buddhistischen Grundbegriff ausgebrochen. Wir haben nun auf dem religionsgeschichtlichen Gebiet ein Seitenstück zu dem Urteil Carlyles und Macaulys über Friedrich den Großen, noch lehrreicher als dieses.

Die Art und das Maß geschichtlicher Glaubwürdigkeit in bezug auf die Geschichte Jesu entspricht ganz genau unsern Sätzen über die Bedeutung Jesu für unsern Glauben. In seiner Wirklichkeit Gottes Wirken zu erfahren ist die Ueberzeugung des Glaubens; also so geartet muß die geschichtliche Ueberlieferung sein, daß sie imstande ist, dieses Wirken Gottes als wirklich erleben zu lassen, wenn anders jener Glaube bestehen soll. Nicht mehr, nicht weniger bedarf der Glaube. Nicht mehr, keine zwingende Wirklichkeit; nicht weniger, keine unsichere in diesem entscheidenden Punkt. In beiden Fällen könnte nicht persönliche Glaubensgewißheit entstehen; im zweiten Fall überhaupt keine Gewißheit, im ersten keine des persönlichen Glaubens. Ohne Bereitschaft zum Glauben soll niemand zum Glauben kommen; aber die Bereitschaft macht nicht den Glauben. Wir müssen an alles Frühere erinnern. Es ist leicht, auch hier den alten Spott zu wiederholen, das sei eine seltsame Offenbarung. Es ist die, welche unser Glaube an unsern Gott um seines Wesens willen und um dieses Gottes willen allein meinen, von der er allein leben kann. Und wir kennen die Analogieen in allen höheren Beziehungen zwischen Person und Person. Keine Freundschaft wird wirklich allein durch den Wunsch, aber auch die höchste Initiative des Einen bleibt wirkungslos ohne den „Entschluß grenzenlos zu lieben“ bei dem Andern. Es scheint, als ob die Untersuchungen der realistischen Amerikaner (James) auch uns geneigter machen, die Dinge so zu sehen, wie sie sind. Daß es sich nur um Analogieen zum religiösen Verhältnis handelt, ist nicht schwer einzusehen. Aber es ist doch nicht eine leere Analogie für die entscheidende Frage, wenn wir nicht überhaupt den persönlichen Charakter des Glaubens preisgeben wollen.

3. Nun eben das, woran dem Glauben liegt, gewährt die geschichtliche Ueberlieferung, in bezug auf den Umfang wie nach Art und Maß. Freilich die Urteile über ihre Glaubwürdigkeit müssen ausgeschaltet werden, die sich geschichtliche nennen, aber deutlich Postulate einer der christlichen entgegengesetzten Weltanschauung sind. Namentlich wenn es für unmöglich gehalten wird, daß Jesus eine unlösliche Beziehung zwischen der wahren

Gotteserkenntnis und der seinigen und dementsprechend eine Bedeutung seiner Person für die Stellung aller Andern zu Gott behauptet habe, und wenn dementsprechend alle Höhepunkte seines Selbst- und Berufsbewußtseins als unhistorisch bezeichnet werden. Dies offen vorausgesetzt, könnte doch die weitverbreitete Skepsis gegenüber den evangelischen Berichten den Satz, daß die Geschichte darbiete, was dem Glauben von entscheidendem Wert ist, allzu optimistisch erscheinen lassen. So wenn Johannes Müller die Lage gegenüber vor zehn Jahren wesentlich verändert sieht; werde doch nicht nur die Messianität Jesu, sondern sogar seine Existenz in Zweifel gezogen. Aber er, dem doch die Geschichte für den Glauben nicht den Wert hat, den wir behauptet, findet dann doch auch ganz anders klingende Worte, z. B. „weil den Evangelisten alles am Messias gelegen, haben sie im ganzen so wahr über den Menschen berichtet, der ihnen gleichgiltig war“. Und wenn Hollmann in einem Ueberblick über die neuste Leben-Jesu-Literatur glaubt konstatieren zu können, fast scheine das Interesse zu erlahmen, weil man allerseits die Subjektivität solcher Untersuchungen einsehe, so gilt dieses Urteil doch mehr von den vielen unsichern Einzeluntersuchungen, nicht ebenso von der zentralen Frage. Auch müssen wir daran erinnern, daß die Teilnahmlosigkeit an der Frage nach der Bedeutung Jesu für unsern Glauben generell skeptische Urteile weithin verständlich macht. Was aber den entscheidenden Punkt betrifft, so ist die Uebereinstimmung darüber größer als vor zehn Jahren, daß wir in allen, auch den frühesten Quellen, nur ein „Evangelium von Jesus finden“. Dieses als Schöpfung der Gemeinde zu fassen ist an sich unwahrscheinlich und wird durch die Kürze der Zeit, in der diese Schöpfung zustande gekommen sein müßte, nur um so unwahrscheinlicher. Und der Synkretismus, mag er im einzelnen manche Erscheinung der apostolischen Zeit verständlicher machen, versagt allzudeutlich gerade bei den Selbstaussagen Jesu, auf die dem Glauben am meisten ankommt. In diesem Sinn darf auf neuste Ereignisse der bewußten kritischen Forschung hingewiesen werden, ohne daß man den Vorwurf fürchten müßte, mit Namen zu spielen. Schmiedels „feste Punkte“ in der Ueberlieferung, Weinels

und Wernles letzte Aeußerungen gehören hieher. „Er hat den Eindruck, daß man in seiner Person Gott ins Herz sehen könne.“ „Jesus ist nicht nur für seine Jünger eine neue Offenbarung gewesen, sondern er selbst ist sich nach unsern Evangelien bewußt gewesen, das zu sein.“ „Selbst der Unterschied der Evangelien ist gar nicht so groß, wenn man auf ihr Christusbekenntnis sieht; sie sehen alle in ihm den Messias.“ Und wenn das alte Straußsche Wort, daß „kein Bruch“ in ihm zu entdecken sei, wiederholt wird, so hat das nach der Arbeit dieser achzig Jahre einen viel höheren Wert.

Beachtenswert ist es, daß auch die „positive“ Richtung der Theologie in ihrem Schriftbeweis je länger je mehr auf die Hauptsache sich konzentriert.

4. Was endlich die Frage betrifft, ob durch die Bewertung der Geschichte, die wir vertreten, der einfache Glaube nicht abhängig werde von gelehrter Untersuchung der Geschichte, so ist auch diese Besorgnis nicht in der Sachlage, sondern in ihrer Beurteilung vom entgegengesetzten Standpunkt aus begründet. Denn wir dürfen noch einmal betonen, welches Maß von Glaubwürdigkeit allein behauptet wurde. Auch der Gelehrteste wird nicht durch zwingende Gründe der Geschichte zum Glauben geführt. Seine Untersuchungen können diesen Dienst also auch nicht der Gemeinde leisten; sie wollen es gar nicht, wenn sie wirklich wissenschaftlich sind. Ihre Aufgabe ist wichtig in der notwendigen Auseinandersetzung des Glaubens mit der Bildung einer jeden Zeit. Ihre Begrenztheit, keineswegs nur um des Glaubens willen, sondern ebenso um der Natur des Wissens willen, sichert die innere Gleichheit der Gelehrten und Ungelehrten in der Entscheidungsfrage des innersten Lebens. Darüber aber sei, um Wiederholungen zu vermeiden, auf die erwähnten früheren Abhandlungen in dieser Zeitschrift verwiesen, zumal in pietätsvollem Gedächtnis auf die Max Reischles.

Schließen wir mit dem Ausdruck der dankbaren Freude, daß die Zeugnisse des Anfangs gerade, wie sie sind, in ihrer absichtslosen Mannigfaltigkeit und auch in ihrer zeitgeschichtlichen Beschränkung sich unter unsern so tief veränderten Verhältnissen aufs

neue geeignet erweisen, den Glauben an Gott, der Glaube an Jesus Christus ist, immer aufs neue zu begründen und den begründeten zu vertiefen. Eine solche Freiheit gegenüber der Schrift hat noch keine Zeit gekannt; sie ist in sich selbst stark genug, uns ewig zu binden, als das Zeugnis von der glaubenschaffenden Offenbarung Gottes in Jesus, einer Offenbarung, die, eben wie sie hier bezeugt wird, in dieser ihrer Eigenart unvergleichlich, für die Ewigkeit bindet und darum zu unvergleichlicher Freiheit ruft.

Jakob Friedrich Fries' Praktische Philosophie.

Von

D. Dr. Rudolf Otto, Professor in Göttingen.

I. Lehre von den Zwecken des Menschen. (Subjektive Teleologie.)

1. Verhältnis zu Kant. — 2. Reine praktische Vernunft. Empfindung, Gefühl. — 3. Werte, Zwecke. — 4. Angenehm, Unangenehm. Neigung. — 5. Edel, Unedel. Reine Liebe. Prinzip ihres Urteilens ist a priori. — 6. Gut, Böse. Achtung. Pflicht. — 7. Würde der Person. — 8. Pflichtenlehre, Ethik. — 9. Religionspflicht. — 10. Anlage der Ethik. — 11. Reich der Zwecke. — 12. Psychologische Freiheit durch den verständigen Entschluß. — 13. Abweis des Hedonismus. — 14. Rechtslehre, Politik.

1. Auch in der praktischen Philosophie ist Fries ganz Fortsetzer Kants. Er baut auf den Grundlagen von Kants großen und in aller weiteren wissenschaftlichen Moral nicht wieder preiszugebenden Entdeckungen und begrifflichen Festlegungen der allgemeinen und notwendigen, a priori erkannten Grundgesetze des menschlichen Handelns, der Idee der Pflicht, des guten Willens als des schlechthin und ohne Vergleich Guten, der „formalen" Bestimmtheit des guten Willens als Gehorsames gegen das sittliche Gebot um des Gebotes willen, der Autonomie des moralischen Gesetzes, der strengen Scheidung der „reinen Achtung" gegen alle „Neigung". Zugleich aber führt er die von Kant begonnene Arbeit bedeutsam weiter und verbessert die Mängel an Kants Untersuchung, die der ganzen Unternehmung gefährlich zu werden drohten. Seine wichtigsten Verdienste sind hier

folgende. Fries hebt Kants unmöglichen Versuch, aus dem kategorischen Imperativ selber ein System der Pflichtgebote ins Einzelne zu entwickeln auf. Er zeigt, daß der Kantische „kategorische Imperativ“ selber noch unter der Bedingung eines anderen Gesetzes, des Gesetzes des absoluten Wertes steht. Er gewinnt statt der Kantischen moralischen Kategorientafel mit ihren „blinden Fenstern“, die irrtümlich die Idee der Freiheit als das oberste Einzuteilende angesetzt hatte, die wirkliche Tafel der sittlichen Grundbegriffe, indem er die Idee des „Wertes“ als das Einzuteilende nachweist. Er löst den Streit zwischen Schiller und Kant, indem er, das καλὸν vom ἀγαθὸν unterscheidend, das gebildete Urteil über das sittlich Schöne den reinen Imperativen zu- und unterordnet, und das Verhältnis des strengen reinen Pflichtgebotes zur „reinen Liebe“ klarstellt. Er hebt Kants fehlerhafte Verwechselung des rein vernünftigen mit dem verständigen Entschlusse und damit zugleich die Verwechselung der metaphysischen mit der bloß psychologischen Freiheit. Und er gründet die ganze Lehre auf eine ausführliche Theorie der praktischen Vernunft.

2. Die Aufgabe der Philosophie wäre mit der theoretischen Philosophie erschöpft, wenn die Vernunft und der Mensch nichts wäre als erkennend. Aber zum Erkennen kommen zwei andere Vermögen des Geistes hinzu, durch die die Vernunft erst wahrhaft lebendig ist, und in denen sich erst ihr Wesen, ja ihr höheres Wesen abschließt und vollkommen zeigt. Fries nennt sie „Herz“ und „Tatkraft“ [1]). Sie sind beide selbständige Vermögen, selbständig gegenüber einander und gegenüber dem Erkennen. Das heißt, sie können nicht aufeinander zurückgeführt werden. Zugleich aber fordern sie sich gegenseitig. Erkennen liegt allem zu Grunde. Und zur tatkräftigen kann Vernunft nur werden, dadurch, daß ihr das mittlere Vermögen des „Herzens“, das heißt der „Triebe“, des W e r t a n s e t z e n s gegeben ist. Vernunft erkennt nicht nur verschiedene Dinge, sondern sie setzt ihnen auch Wert, und ver-

1) Fries' psychologische Einteilung kommt ungefähr, aber nicht ganz mit der gewöhnlichen in „Erkennen, Fühlen, Wollen“ überein, ist aber schärfer.

schiedenen Wert an, gemäß den verschiedenen „Trieben", die sie in sich befindet und vermöge deren sie bewertet. Nur dadurch kann dann ihre Tatkraft lebendig werden, kann sie zu Handlungen übergehen. Aus reinem kalten Erkennen könnte nie ein Handeln erfolgen. Andrerseits ist das Vermögen des Wertens nicht selber schon Handeln, sondern gibt nur die Motive zum Handeln. Man könnte einen Geist vorstellen, der dem Werte der Dinge in Lust- oder Leidgefühlen, in Billigung oder Mißbilligung zugänglich wäre, aber doch — wie vielleicht die Pflanzenseelen — dem allen nur passiv ausgesetzt wäre aber nicht zu Handeln übergehen könnte. Sein Inneres würde sich in solchen Gefühlen, in Fürchten, Hoffen, Wünschen bewegen, aber keine Taten hervorbringen. Menschliche Vernunft — und vermutlich alle überhaupt — kann das. Sie hat Tatkraft.

3. Indessen auch so würde es eine praktische Philosophie noch nicht geben können, wenn der Empirismus recht hätte. Er versuchte auf dem Gebiete des Erkennens die Behauptung, daß dem Geiste all sein Gehalt von außen durch den Sinn gegeben werde und daß Erkennen sich aufbaut aus den Empfindungen. Entsprechend versucht er hier, zu zeigen, daß die Antriebe zum Handeln gegeben seien in den Empfindungen und daß das Handeln selber nichts sei als das Ergebnis dieser Empfindungsantriebe. Der Geist hätte also garnichts Eigenes: wie dort keine eigenen theoretischen Prinzipien, so hier keine eigenen praktischen. „Reine Vernunft" gäbe es garnicht. Und also auch keine praktischen Sätze aus reiner Vernunft. An die Stelle der Philosophie träte Beschreibung des Empfindens und der Empfindungsmechanik. — Hier war nun zunächst der Bann des Empirismus schon gebrochen auf dem Gebiete der theoretischen Vernunft durch den Nachweis, daß es in der Tat „reine" Erkenntnis gibt und durch sie Erfahrung (Empirie) erst möglich ist. Damit ist das falsche sensualistische Vorurteil überhaupt entkräftet und die Bahn frei für eine unvoreingenommene Untersuchung, ob und welche Prinzipien des Praktischen wir besitzen, das heißt für die Kritik der praktischen Vernunft. Diese kann nur „anthropologisch" (d. h. eine psychologische Untersuchung) sein. Sie

macht sich rein durch innere Selbstbeobachtung, in „innerer Erfahrung". Sie geht darauf aus, zu erkennen, welche praktischen Prinzipien a priori wir haben. Eine solche Erkenntnis von dem Besitze von Erkenntnissen a priori ist natürlich nicht selber eine Erkenntnis a priori, sondern ganz erfahrungsmäßig. — Hier ist nun das Erste, sich über den Sinn von Empfindung und über ihr Verhältnis zu unserm Innern überhaupt erst klar zu werden. Wie der Empirismus im Theoretischen „Empfindung" verwechselt mit „Sinneswahrnehmung", so hier „Empfindung" mit „Gefühl" und zwar mit „Gefühl von Lust und Unlust". Wäre Empfindung selber schon das Gefühl, wäre mit ihr selber schon von außen und durch den Sinn in uns Lust und Unlust (also Antrieb) gegeben, dann wären wir in der Tat nichts Eigenes, sondern in unsern Handlungen ganz nur das Ergebnis der äußeren Einwirkungen. Reine praktische Vernunft wäre von vornherein unmöglich. Aber schon in der einfachsten sinnlichen Lust ist das nicht der Fall. Lust, Unlust ist nicht selber die Empfindung, sondern etwas, das aus unserm Innern als Antwort auf die Empfindung hinzukommt. „Gefühl" ist nicht Sinn, sondern ein eigentümliches Urteilen über ein sinnlich Gegebenes. Gefühl ist Urteilskraft. Das in der Empfindung Gegebene kann zu wiederholten Malen ganz das Nämliche sein, unsere urteilende, wertende Antwort darauf im Gefühl aber in jedem Falle sehr verschieden. Der gleiche Geschmack, der gleiche Geruch, die gleiche Wärmeempfindung kann mir in verschiedenen Momenten und Lagen meines Innern ganz entgegengesetzte Gefühle des Behagens oder des Widerwillens veranlassen. Die Empfindung nur ist von außen gegeben, das beurteilende Gefühl ist aber keineswegs von außen mitgegeben, sondern kommt aus mir selber.

3. Weil wir in unserem Vorstellen der Dinge mit ihnen einen Wert verbinden (in ihnen einen Wert erkennen), fühlen wir uns zu ihnen getrieben. Ein Ding werten, positiv oder negativ, ist Wohlgefallen oder Mißfallen an ihm haben. Durch dieses Werten und Wohlgefallenhaben an einem vorgestellten Ding bekommt seine Vorstellung für uns Kausalität, es setzt Wille und Tatkraft in Bewegung, das Vorgestellte wirklich zu machen. Eine Vorstel-

lung mit solcher Kausalität ist ein Zweck. Daß wir Werte ansetzen, Zwecke erstreben, und welche, und in welchem Verhältnisse zu einander, ist wieder rein Sache innerer Erfahrung und Selbstbeobachtung.

4. Diese lehrt uns, daß wir zunächst einen Wert ansetzen nach den Gesichtspunkten von Angenehm und Unangenehm. — Will man nicht Verwirrung stiften, so muß man einen strengen Wortgebrauch festsetzen. Das Angenehme ist nicht alles überhaupt, was wohlgefällt und gewertet wird, sondern das den Sinnen Wohlgefällige, durch sinnliches Lustgefühl Beurteilte. Spezifisch anders ist die Lust, mit der ich einen lieblichen Duft, einen frischen Luftzug, den flotten Ablauf einer Ueberlegung — Wahrnehmungen durch äußeren oder inneren Sinn — beurteile, als die Lust, mit der ich etwa eine gefällige Gruppierung von Bäumen oder eine schneidige Tat oder eine Pflichterfüllung bewundere. Ich kann sie alle unter „Wohlgefallen", oder „Billigung" oder „Lust" setzen. Aber in diesem Genus sind die Arten ganz unterschieden. „Angenehm" ist etwas immer „mir". Das heißt, es wird eigentlich hierdurch immer nur ein Verhältnis eines Dinges zu mir beurteilt. „Angenehm" ist alles — mag es an sich sein, was es will — was mein augenblickliches Lebensgefühl fördert und erhöht. Und so sage ich auch von dem betreffenden Dinge selber garnichts aus, erkenne nichts an ihm, sondern nur etwas über sein Verhältnis und zwar nur über sein momentanes Verhältnis zu mir. Nur in dieses — in Wahrheit also nur in mein Lebensgefühl selber — setze ich den Wert, billige also, wenn ich ein Ding angenehm nenne, in Wahrheit eigentlich das Dasein meines eigenen Lebens und seiner anregenden Reizung. Ganz anders in den höheren Arten des Wohlgefallens. Hier setze ich einen objektiven Wert außer mir und ganz abgesehen von mir und erkenne nicht über ein bloßes Verhältnis zu mir sondern über das Ding selber. — Daß die Bewertung der Dinge nach Angenehm oder Unangenehm empirisch ist, leuchtet von selbst ein. Etwas a priori als angenehm und unangenehm erkennen, hätte gar keinen Sinn. Denn was mein Lebensgefühl hemmen oder fördern kann, ist ganz vom Augenblicke und Um-

stande abhängig und kann in jedem neuen Momente das ganz Entgegengesetzte sein, und es wird rein durch Erfahrung erkannt. Vom Angenehmen her also eine moralische Gesetzgebung machen zu wollen, mit dem Charakter notwendiger Giltigkeit, ist von vornherein unmöglich. — (Wohl aber zeigt sich in anderer Hinsicht auch schon auf dieser Stufe ein bedeutsames Moment. Schon im sinnlichen Lust- und Unlustgefühl macht sich geltend, daß die Vernunft den Bedingungen und Förderungen ihres eigenen Lebens, das heißt aber sich selber und ihrem Dasein den Wert ansetzt. Weit davon entfernt, daß das „Sinnliche" im Gegensatz stünde zum „Vernünftigen" wie die antike Ethik wollte, ist das sinnliche Lustgefühl selber Ausdruck von der Erkenntnis der Vernunft von dem Werte ihrer selbst und ihres lebendigen Daseins, die hier auf der untersten Stufe sich zeigt, und auf den höheren sich weiter entwickelt. Diese Erkenntnis aber ist schlechterdings a priori. Innere Erfahrung kann uns zeigen, daß wir sie tatsächlich alle haben, aber sie selber nach ihrem Inhalte ist durch Erfahrung garnicht zu gewinnen.)

5. Das Urteilen durch das sinnliche Lust- und Unlustgefühl nach „Angenehm" und „Unangenehm" eignet allem Lebendigen überhaupt, bezieht sich auf die animalischen Bedingungen des Daseins der Vernunft und geschieht durch den „tierischen Trieb", der der menschlichen Vernunft mit allem andern Lebendigen gemeinsam ist. Darüber finden wir in uns einen davon bedeutsam unterschiedenen, den „menschlichen" Trieb, durch den wir dem spezifisch menschlichen Dasein den Wert ansetzen nach allen Möglichkeiten seiner Entfaltung. Er kommt überein mit dem Trieb der „Vollkommenheit". Und durch ihn wird geurteilt nach den Gesichtspunkten des „Edlen", der geistigen Schönheit und Erhabenheit, der Schönheit der Seele. Vollkommen heißt bei Sachen der Zustand, wodurch sie ihrem Zweck entsprechen, für den sie gebraucht werden. Hier aber ist es verstanden als der Zustand, in dem alle Anlagen und Kräfte des geistigen Wesens des Menschen entwickelt und in einer Harmonie verbunden sind, die als Schönheit der Seele und unter dem Ideal des „Weisen" beurteilt und erstrebt wird. Zum „Angenehmen" treibt die „Neigung", zum

„Edlen“ oder „Vortrefflichen“ die „reine Liebe“, die selber geistige Schönheit ist. Aus ihr geht alles Edle und Hohe im menschlichen Handeln hervor. Dieser Trieb wirkt als lebendiger mächtiger Faktor in der Geschichte der Menschheit. Seine immer völligere Entfaltung ist geradezu der Sinn und das vernünftige Ziel aller menschlichen Geschichte. Durch ihn und ihm gemäß findet Schätzung und Liebe unter Menschen statt. Er kann mit dem ersten Triebe in Widerspruch geraten. Beide geben ihre Motive an den Willen ab, der Verstand wählt und entscheidet zwischen ihnen, und führt durch den Entschluß zur Handlung[1]). Dabei macht der zweite Trieb den Anspruch, der höhere zu sein, dem der erstere dient. Aber nicht die Unterdrückung des einen, sondern die Harmonie beider (nach einem noch zu besprechenden Prinzip) hat hier den Wert. Denn beide gehen aus dem Werterkennen der gleichen Vernunft hervor, die in beiden ihrem eigenen Dasein den Wert gibt. — Nur trübseliger Wahn kann die lebendige Tatsächlichkeit, Kräftigkeit und Wirksamkeit dieses zweiten, auf allen Stufen der Menschheit immer mit wirksamen Triebes verkennen[2]).

Die geistigen Inhalte, die wir nach diesem Triebe bewerten, entfaltet die Ethik. Sie ist innere praktische Naturlehre, von der Pflichtenlehre im engeren Sinne (der Moral) wohl zu unterscheiden.

---

1) „Die in innerer Natur uns eigene Kraft der Selbstbeherrschung oder des Verstandes . . (ist) . . unsere sogenannte psychologische Freiheit des Willens.“ (Ethik 124.)

2) „Die gewöhnliche Ansicht mancher Anthropologen, welche den Menschen für nichts gut hält, als mit Lust nach seinem eigenen Vergnügen und Vorteil zu jagen, oder die bekämpfte Neigung mit Unlust dem Gesetze zu unterwerfen, ist durchaus einseitig und falsch und aus einer willkürlichen Hypothese über unsere Lustgefühle entsprungen. Schon das Spiel der Kinder, noch mehr aber die Resignation der Freundschaft und das meiste Kräftige und Schöne, was in der Geschichte erscheinet, kann uns eines besseren belehren. (Kr. III 107) . . . In der Tat gibt der Mensch dem Leben den Wert, dem fremden wie dem eigenen und dem des ganzen über das eigene, und demgemäß treibt ihn das Interesse der Tat. Laßt die Bedürfnisse des Einzelnen befriedigt sein, so wird er dann erst recht zu leben beginnen, in frei ergriffenen Unternehmungen für etwas außer ihm, ihm Fremdes, welches ihm gerade das Wichtigste scheinen mag.“ (Kr. III 108.)

Sie wird ganz durch Induktionen aus innerer Erfahrung gewonnen. Nur a posteriori können wir kennen lernen, in welchen Vermögen, Tüchtigkeiten und Kräften, Gesinnungen und Betätigungen Vernunft auf dieser ihrer höheren Stufe lebt, aus welchen Elementen geistige Schönheit und Erhabenheit sich aufbaut. A priori wissen wir ja nichts weder von Bildung, noch von Liebe, noch von Wirken und Schaffen in Beruf, Kunst, Wissenschaft, Staat. Aber ganz a priori ist das Prinzip, nach dem wir jedem Einzelnen von diesem und der Gesamtheit in ihrer Verbindung zur Harmonie den eigentümlichen Wert ansetzen, und darum auch allgemein und notwendig. Was ich nach dem ersten Triebe als „angenehm“ ansetze, ist das nur für mich, und für mich auch nur im einzelnen Falle. Morgen ist mir vielleicht dieselbe Traube zuwider, die mir heute lieblich war. Und was mir angenehm ist, ist dem Andern vielleicht abscheulich. Hier gilt ‚de gustibus non disputandum'. Ganz anders beim zweiten Triebe. Zugestehen, daß Freundschaft, Hingabe, Vaterlandsliebe, tätiges Leben, Selbstbildung Wert haben, das mute ich jedem zu und erkläre, wenn er es nicht einsieht, sein Urteil für roh, ungebildet. Die Wertansetzung des zweiten Triebes geht auf Allgemeinheit und Notwendigkeit. Das kann sie nur, wenn ihr Prinzip a priori ist, in der Vernunft selber liegt, von Erfahrung unabhängig ist, rein durch Vernunft selber eingesehen wird und darum von jedem, in dem Vernunft sich ausgebildet hat, notwendig anerkannt wird. Welches ist dieses Prinzip? — Das kann erst deutlich werden bei einer genaueren Untersuchung unserer ästhetischen Urteile, zu denen die des zweiten Triebes in Analogie stehen. Hier nur soviel: Alle jene Dinge, die nach ihm bewertet werden, haben etwas Eigentümliches an sich, das wir schön, edel, vortrefflich nennen und dem wir mit einem und demselben Gefühl innerer Bewegung und Erhebung beistimmen. Aber was dieses Merkmal des Schönen, Vortrefflichen u. s. w. begrifflich eigentlich sei, können wir nicht aussprechen. Es handelt sich um eine Erkenntnis durch Gefühl allein, ohne Begriff. Daher auch die Vergeblichkeit aller Bemühung, in der Ethik mit Systematisieren und Klassifizieren weitläufig zu werden. Daher die Sicherheit

des sittlichen Urteils beim Feinfühligen und Intuitiven statt beim Reflektierend-Verständigen. Daher die Aehnlichkeit des Sittlichen mit der Genialität. Um Gefühl, das heißt, um „unausgewickelte Begriffe“ und unauswickelbare, um dunkle, in der Klarheit des Begriffes nicht aussprechliche Erkenntnis handelt es sich. Zugleich aber um Erkenntnis, der an Zuverlässigkeit und Allgemeingültigkeit nichts gebricht, und um Erkenntnis unabhängig von aller Erfahrung. Denn was „schön“ oder „edel“ sei, müssen wir zuvor aus uns selber wissen, bevor wir es in einem Ding anerkennen können. (Platos anamnesis.)

6. Hoch über dem Wertgesetze des Edeln, Schönen, Vortrefflichen steht das des Guten und der Pflicht. Hier erst spricht Vernunft ihr Innerstes aus. Sie tut es im „reinen Triebe“. Unvergleichlich auch über „Seelenschönheit“ und „Seelenadel“ in voriger Bedeutung steht die „Würde der Person“ und die Tugend des „guten Willens“, über „Neigung“ und „Liebe“ die „Achtung“ gegen das schlechthin verpflichtende Gebot des Guten an sich, ohne alle „Neigung“ aus dem reinen Gefühle der Pflicht. — Was ist gut? Das ist aus nichts Anderm einzusehen oder abzuleiten oder sonstwie zu gewinnen. Nur Selbstverständigung über das höchste Werterkennntnis, das Vernunft besitzt, kann hier zum Ziel führen. Gut nennen wir nicht irgend eine Gabe oder einen Vorzug, eine Liebenswürdigkeit oder schätzenswerte Eigenschaft unseres Geistes überhaupt, sondern allein unseren Willen. Er ist gut dann, wenn er „aus Pflicht“ handelt. Das heißt aber, wenn er das erstrebt, will, tut, läßt, was schlechterdings getan, gelassen werden soll. Darin liegt Dreierlei: Erstens, daß es etwas gibt, das schlechthin getan oder gelassen sein soll, das heißt einen Wert schlechthin, einen absoluten Wert und Unwert im Wesen der Dinge, einen höchsten Zweck, der Zweck ist an sich selbst, nicht für etwas Anderes, und Zweck schlechthin, d. h. etwas, das durchaus stattzufinden hat. Zweitens, daß dieser Zweck als solcher von dem Wollenden selber erkannt und anerkannt werde. Er muß ihn selber als den absoluten Wert einsehen und sich setzen. Er muß ihn selber zum Gesetz seines Handelns machen, d. h. er muß autonom wollen.

Drittens: Diesem Gesetz muß er folgen nicht aus Süßigkeit des Inhaltes des Gebotenen, nicht aus „Neigung", sondern rein um „des Gesetzes willen", d. h. so, daß die Erkenntnis von dem absoluten Soll selber ihm die Triebfeder ist. Gut ist also ein Wille, der der Maxime folgt: Handle so, wie du überzeugt bist, daß du handeln sollst.

Dies ist eine Regel aus klaren Begriffen. Und hierin ist der reine Trieb und seine Gesetzlichkeit deutlich unterschieden vom zweiten. Der zweite Trieb urteilt aus Gefühl, das begrifflich nicht auflöslich ist. „Gut aber ist, was nach Begriffen gefällt." Der zweite Trieb billigt in der Beurteilung. Der reine Trieb billigt nach der Beurteilung. —

Die kantische Grundlage ist bei diesem allem deutlich. Aber man achte auch auf die wesentlichen Unterschiede. Ueber Kants bekanntem kategorischen Imperativ steht allerdings nicht noch ein Imperativ. Aber er kann nur gelten unter der Bedingung, daß es überhaupt einen absoluten Wert gibt, unter dessen Gesetz gehandelt werden soll. Er steht unter der Bedingung des Daseins eines absoluten objektiven Wertes, den er selber sich nicht mitgibt. Das ist auch bei der bekannten Fassung, die Kant selber dem höchsten praktischen Grundsatze gibt, nicht anders. Denn sein Gebot: „Handle so, daß du auch wollen kannst, daß die Maxime deines Handelns allgemeines Gesetz werde", kommt entweder auf eine leere Form der „Ordnungsliebe" hinaus, von der nicht einzusehen ist, wie sie einen Willen schlechthin bestimmen könnte, „Herrlichkeit" besäße, oder „Achtung" einflößte. Oder sie weist eben durch das „daß du auch wollen kannst" auf einen Maßstab der Geeignetheit außer sich, damit aber eben auf einen absoluten Wert als Bedingung zurück. Völlig Recht aber behält Kant mit seiner „rigoristischen" Forderung, daß das Gesetz nicht durch die Materie, sondern durch die Form, d. h. als Gesetz, den Willen bestimmen muß. Kein Zweifel, daß mich meistens auch „Neigung" oder „Liebe" oder dergleichen zu dem inhaltlich Gebotenen ziehen wird. Aber das Moralische in der Handlung besteht nur dann, wenn ich mit Einstimmung dem Sollen mich beuge.

7. Was aber ist der Inhalt des Gebotes? Was soll schlechthin sein? Was hat den absoluten Wert, auf den der reine Trieb geht und den anerkennend ein Wille gut ist? — Nichts, was in der Welt der Erscheinung anzutreffen wäre. Absolutes kann nur, wie wir gesehen haben, unter Ideen gedacht werden, indem es in „doppelter Verneinung" dem Endlichen der Erscheinungswelt entgegengesetzt wird. Alle Werte unseres zeitlichen erscheinenden Daseins können nur sehr hoch, aber nie schlechthin hoch sein. Allem endlichen Werte setzen wir den schlechthin vollendeten Wert entgegen mit dem Worte „Würde". Sie eignet dem, was unter der Idee als Substanz schlechthin gedacht wird: dem persönlichen Geiste in seiner Unabhängigkeit und Freiheit vom Mechanismus der ganzen Natur. „Würde der Person" ist das ideale Prinzip, unter dem wir jeden Menschen, als Erscheinung ewigen persönlichen Geistes, beurteilen. Was wir ihm damit beilegen, ist wie bei aller idealen Subsumtion nur negativ aussprechlich: nämlich ein Wert, der nicht dem Grade, dem Mehr oder Minder, unterliegt, sondern der „vollendet", „absolut" ist. Das Positive der Idee ist uns ganz verborgen für unser begriffliches Erkennen, aber um so lebendiger im Gefühle des persönlichen Geistes um sich selber, um seinen aller Natur schlechthin überlegenen Wert, um seine Freiheit, kurz um das „höchste Glück der Erdenkinder: die Persönlichkeit". (Goethe.)

8. Wie aus allen idealen Prinzipien, so auch aus dem der persönlichen Würde ist keine systematische Abteilung möglich. Die Lehre von der Würde läßt sich nicht in einen Kanon angewandter Pflichtenlehre entfalten. Wir können persönlichen Geist nicht schaffen, ihn und sein Dasein uns also nicht als positiven Zweck des Handelns setzen. Aber doch wird uns dieses Prinzip in zweifacher Hinsicht für unser Handeln anwendbar. Erstens liegt in ihm das Gebot der Achtung aller Persönlichkeit schlechthin. Damit folgen aber a) Regeln der Gesinnung in bezug auf uns selber und unsere Mitmenschen und zugleich b) Maximen, die an unser Handeln zwar nicht selber positive Zwecke geben, aber wenn wir überhaupt handeln, dafür Richtungslinien abstecken. Diese Richtungslinien machen sich geltend als Einschränkungen und Ver-

bote — wie denn alle moralische Gesetzgebung sich zunächst in gewissen Verboten kundgibt. Aber sie sind doch Aeußerungen eines höchst positiven Grundgedankens, der selber nicht Verbot, sondern Gebot ist. Zu ihnen gehört alles, was aus dem kantischen Gesetze folgt: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in anderen niemals nur als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zweck gebrauchst. Und unter a gehören als unmittelbarer Ausdruck der Achtung der Würde der Person an uns selber die Forderung der persönlichen Ehre und an Andern die Forderung der Gerechtigkeit. Ehre und Gerechtigkeit sind (mit Besonnenheit und Tapferkeit) die Kardinaltugenden schlechthin. — Zweitens aber legt sich nun für dieses unser Leben in der Zeit dem Pflichtgebote des reinen Triebes der zweite und erste Trieb in den Abstufungen ihrer Wertverhältnisse näher und ferner unter. Ihrem Dasein selber gibt die Vernunft den Wert: schlechthin in dem absoluten Werte der Würde der Person, relativ nach den abgestuften Werten der beiden andern Triebe. Und da die Vernunft sich selber im zeitlichen Werden und unter der Bedingung der Ausbildungsfähigkeit erscheint, so legt sich das Gebiet des Handelns nach den beiden andern Trieben (also die Kräftigkeit und Gesundheit des Animalischen und die Schönheit und Vollkommenheit des Geistigen und die Harmonie von beiden) der Idee der Pflicht an. Und so stellen sich dem guten Willen positive Aufgaben, indem ihm die Ueberzeugung von dem, wie er handeln solle, durch die Wertungen des zweiten Triebes gegeben werden. Diese Unterordnung aber macht sich ganz im Gefühl, wie denn die Entdeckungen und Ausgestaltungen in der Ethik selber ganz Sache des moralischen Gefühles[1]) sind. So ergibt sich die Ethik als Lehre vom Leben und Wirken des vernünftigen Geistes in der Zeit. Sie gibt der Geschichte der Menschheit ihren Sinn, Aufgabe und Ziel. (Vgl. Schleiermacher: Ethik das Formelbuch der Geschichte.)

Als oberstes in der „allgemeinen Ethik“ sondert sich rein und streng für sich die Lehre von der Pflicht selbst. (Moral-

---

1) Nicht moralischen „Sinnes“.

lehre im strengen Sinne.) Ihr Inhalt ist das über die Idee der Pflicht Ausgeführte, ferner die obersten moralischen Maximen, das Gebot der Würde der Person, die Lehren von Ehre und Gerechtigkeit, die einschränkenden, Richtung bestimmenden Maximen des Handelns überhaupt, und endlich die Lehre vom guten Willen selber und seiner Tugend, die sich als Charakter, Charakterfestigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit, Ehre, Gerechtigkeit, Gesinnungslauterkeit entwickelt. Dieses ganze Gebiet ist strenger Begriffe fähig. Es ist Lehre von der Tugend im strengen Sinne des Wortes. Was wir sonst so nennen, heißt nur übertragen so. Daß es unmöglich ist, von hier aus einen Kodex einzelner „Pflichten" begrifflich zu entwickeln, zeigt Fries an den bekannten Beispielen der Kantischen Kritik sehr schlagend. Und das ist sehr glücklich. Denn jeder derartige Versuch muß auslaufen in die „vollkommenen und unvollkommenen", ganzen und halben Pflichten, und macht so den Pflichtbegriff selber undeutlich, oder er breitet das herbe strenge Gebot der Pflicht ganz gleichmäßig über jede Anforderung des sittlichen Gefühles aus (Stoa) und widerspricht damit der Wirklichkeit des sittlichen Urteils, das alle Grade des Wichtigeren und Unwichtigeren, Wertvolleren und Wertloseren im Sittlichen anerkennt. Und indem dann zugleich die feste Grenze zwischen der Wertung nach dem zweiten und dem dritten Triebe verwischt wird, leidet das Gute Gefahr mit dem Edlen und Vortrefflichen vermischt zu werden und so an seiner einzigartigen und ausschließlichen Würde Gefahr zu erleiden.

9. Die Vortrefflichkeiten und Tüchtigkeiten nach der Regel des zweiten Triebes bekommen zu ihm erst Beziehung durch das, was Fries in diesem Zusammenhange „Religion" nennt, und deshalb auch zu den Grundtugenden rechnet: nämlich die beständige lebendige innere Bezogenheit auf die Idee und die Bereitschaft, das eigene Leben ganz unter dem Gesichtspunkte der Idee zu führen, d. h. ihr gemäß zu handeln, da und wie immer das moralische Gefühl es anzeigt[1]). Eben diese Religion, der Glaube und

1) „Wir nennen also für die religiöse Tugend zuerst jene Begeisterung, welche das Gemüt erhebt über die gemeine Ansicht des täglichen Lebens . . .

die gefühlsmäßige Bezogenheit auf die Idee vom absoluten Werte des vernünftigen Geistes, der in der Geschichte als sich entwickelnder erscheint, gibt allem sittlichen Handeln seinen tiefsten Sinn: den nämlich, die Zwecke des eigenen Lebens denen der Geschichte der Menschheit unterzuordnen, (die ja die Geschichte der werdenden Vernunft sein soll). Begrifflich läßt sich schwer oder garnicht sagen, wie wir auf diesen erhabensten Grundsatz aller sittlichen Großtaten kommen können. Es ist eine rein gefühlsmäßige, aber ganz zuversichtliche Subsumtion des eigenen Seins und Handelns unter die Idee des absoluten Wertes, die sich vollzieht durch eine unaussprechlich in der Frömmigkeit gelegene Maxime. Denn alle Vorstellungen davon, daß wir den Zwecken der Welt nachzuhelfen hätten (cooperari Deo) sind handgreiflich bildlich. Und doch liegt fraglos in solchen Bildern der tiefste Sinn unsrer sittlichen Lebensaufgabe überhaupt.

10. Die Ethik Fries' entfaltet sich dem ganz entsprechend. Nachdem er die Moral im strengeren Sinne und in ihr das Ideal des Charakters, die Ideale der Tugendpflicht überhaupt und die Tugendpflichten der Gerechtigkeit als Pflicht der Gerechtigkeit im engeren Sinne, der Wahrhaftigkeit und der Treue abgehandelt, führt er aus, was sich nach dem zweiten Triebe als „Schönheit der Seele" hier der Idee unterlegt, nämlich die Liebe, ihre Betätigungen in Teilnahme, Wohltätigkeit und Dankbarkeit, ihre besonderen Formen als Freundschaft, Familienleben und Gemeingeist. Daran schließt sich das Ideal der Menschenwürde oder die Tugendpflicht der Ehre und entsprechend das, was hier sich als Schönheit der Seele der Idee unterlegt: die Ideale der Geistesanmut mit Lauterkeit und Geistesebenmaß. Daran das Ideal der Frömmigkeit (in oben angegebener Beziehung) und die Ideale des Berufes.

11. Die zwecksetzende, handelnde Vernunft könnte, wenn sie überhaupt nur als einzelne oder zwar als viele aber isolierte vorkäme, nur auf eigene Zwecke sich richten und nur etwa Aufgaben der Selbstausbildung, Vervollkommnung und Naturbe-

Diese Tugend des unverwandt nach dem Himmel gerichteten Geistesauges ist die wahre Tugend unseres Evangeliums." (Eth. 367, 368.)

herrschung sich setzen. Nun ist sie aber weder einzeln noch sind die einzelnen Vernünftigen isoliert, sondern in Gemeinschaft und Wechselwirkung ihrer Handlungen und ihres Zwecksetzens. So ergibt sich aus dem Grundsatz der Würde der Person die höchste sittliche Idee vom Reich der Zwecke. Und dieses gewissermaßen in drei Abstufungen. Erstens gibt an alles Handeln aus beliebigen Gründen der sittliche Grundsatz die einschränkende Form, der alles Handeln auf einander sich zu unterwerfen hat. Und hieraus ergibt sich das Prinzip der Rechtslehre in Recht und Verbindlichkeit. Zweitens ergibt sich positiv die Idee des Füreinander überhaupt, unter der die Zwecke des Anderen als eigene mit anerkannt werden. Und drittens die Idee gemeinschaftlicher Zwecke der Allgemeinheit bis hin zur Gemeinsamkeit des Menschengeschlechtes und seiner Zwecke in der Geschichte überhaupt. Die Einordnung der eigenen Lebensleistung unter diese und die Darangabe seiner selbst, bis zum Selbstopfer, ist das Höchste, was im Sittlichen zu erreichen ist. Die Subsumtion macht sich hier, wie schon in 10) gesagt ist, ganz aus dem zweiten Triebe, nach „unaussprechlichen Maximen" und ist religiös. — Dieses Reich der Zwecke ist die wahre Welt selber, gegen die alles äußere natürliche Dasein gleichgiltig wird, und das vor der Idee allein als eigentliche Wirklichkeit stehen bleibt. Es ist die höhere eigentliche Wirklichkeit selber. Das Sein überhaupt wurde nun nach seinen Grundbestimmungen erkannt in den Kategorien. Wir brauchen also diese nur zu beziehen auf dieses höhere Sein, auf das Sein mit Wert, um sogleich auch die ganze Tafel der möglichen sittlichen Grundbegriffe in die Hand zu bekommen. So werden die Kategorien der Relation: Substanz mit Akzidenz, Wirkendes und Bewirktes, Gemeinschaft durch Wechselwirkung, hier zu Person und ihr Zustand, Person und Sache, Recht und Verbindlichkeit. Die Qualität, das „Reale", das „Was" ist hier der Wert. Und die drei Kategorien der Realität, Verneinung und Beschränkung werden zu Wert, Unwert und Kollision der Werte. Nach der Quantität ist hier das Einzelne „der Zweck". Der Allheit entspricht Zweck überhaupt oder „Endzweck". Und zwischen beiden steht als Mannigfaltigkeit der Durchgangszwecke „Mittel".

Nach der Modalität aber ist moralische „Möglichkeit" das Dürfen, moralisch „wirklich", das was nicht nur gedurft, sondern auch gekonnt wurde, das moralisch „Notwendige" aber das Sollen (Pflicht). Die drei modalen Kategorien sind also Dürfen, Können, Sollen.

12. Ganz auszuschalten aus der Ethik selber ist die Lehre von der metaphysischen Freiheit. Sie ist Voraussetzung aber nicht Inhalt der Sittenlehre. Die verschiedenen Triebe geben die Motive an den Willen. Es besteht der Unterschied des Menschen vom Tiere auch hier darin, daß der Mensch nicht dem momentanen Antriebe zu folgen braucht, sondern kraft verständiger Selbstbeherrschung fähig ist, die Wirkung des momentanen Antriebes zu suspendieren, die verschiedenen Antriebe desselben Triebes und der verschiedenen Triebe untereinander zu beziehen, sich Maximen zu setzen, die selber wieder als dauernde Antriebe wirken, und so nach Wahl sich zu entscheiden. Dies macht den verständigen Entschluß aus, der unserm Handeln eigen ist und der durch Bildung und Erziehung den Willen immer mehr dem vorschnellen Bestimmtwerden durch sinnliche und Augenblicks-Antriebe entzieht. Aber auch das Wählen des verständigen Entschlusses ist zureichend bestimmt, nämlich durch den schließlich stärksten Antrieb. Zweck aller Charakterbildung ist hier, die edleren Motive in uns auch zu den stärksten werden zu lassen. Freiheit hat hier in der Welt der zeitlichen Erscheinung nicht statt. Wohl machen wir uns im Gewissen den Vorwurf, wenn die Handlung gesetzwidrig ausgefallen ist, und setzen uns dabei selber als frei voraus trotz der geschlossenen Motivationskette. Aber dieses Urteil findet seine Berechtigung erst später und nicht dadurch, daß man die Erscheinungsreihe unterbricht und in ihr eine „freie Ursache" einzuführen sucht, die es doch in ihr nicht geben kann. Der verständige Entschluß ist eine Freiheit gegenüber der Gebundenheit der Tierheit, aber nicht selber schon mit der metaphysischen Freiheit zu verwechseln.

13. Der Determinismus bleibt für unser zeitliches Dasein als Erscheinung ganz im Recht. Nur nicht der hedonistische, mit dem er häufig vorschnell gleichgesetzt wird. Der Hedonismus

argumentiert so. Auch die Motivation durch das Pflichtgefühl ist im Grunde eudämonistisch. Der Pflicht nicht gehorchen, würde mich der Unlust des Selbstvorwurfs aussetzen. Ihr gehorchen, bringt mir das Hochgefühl der Selbstachtung. Um jenes zu meiden, dieses aber zu erlangen, handle ich. Ich handle also eudämonistisch, nur feiner. — Aber dieser Schluß ist ein ziemlich plumper Trugschluß und ruht zugleich auf mangelhafter Selbstbeobachtung. Das Hochgefühl der Selbstachtung kann ja nur — wenn nicht überhaupt ein einfacher Selbstbetrug vorliegt — eintreten, wenn wirklich gut gehandelt war, d. h. wenn das Gesetz zuvor rein um des Gesetzes willen erfüllt war. Jenes Hochgefühl kann es also überhaupt nur nachträglich und begleitend geben, wenn zuvor in der Tat aus reinem Triebe gehandelt war, oder es ist eine Lüge, die sehr kurze Beine hat. Hatten wir aber gar schon zuvor auf das Hochgefühl geschielt und wollten um seinetwillen handeln, so faßt uns ja gerade der sittliche Tadel und das Schmerzgefühl. So hebt sich dieser Hedonismus selber auf. Hinzu kommt noch, daß das Eintreten dieser nachträglichen Begleitgefühle nach Grad und Art, ja ob sie überhaupt eintreten, ganz von Umständen und Momenten abhängt und mehr oder minder oder auch garnicht eintreten kann.

14. Als Gegenstück zur Tugendlehre, die den guten Willen rein für sich untersucht, steht die philosophische Rechtslehre. Wie Fries dort den unglücklichen und steifen Versuch Kants und der engeren Kantischen Schule aufgehoben hat, aus der reinen Pflicht einen Pflichtenkanon herauszuziehen, so hier den, das „Naturrecht" a priori zu konstruieren. Philosophisches gibt es in der Rechtslehre nur soweit, als hier dasselbe Gesetz der Pflicht, das in der Tugendlehre der „inneren Naturlehre" (der Ethik) und dem Handeln des Einzelnen übergeordnet wurde, hier der Gesellschaft der Menschen und ihrem Verkehr übergeordnet wird. Das einzige Gebot, das sich so ergibt, ist die Gleichheit der Personen, das dann einiger Ausführung fähig ist. — Der angewandten Ethik dort entspricht hier dann die Politik.

II. Lehre vom Weltzweck. (Objektive Teleologie.)

1. Das Sein selber unterliegt einem (verborgenen) ewigen Zweck. — 2. Religion ist die Beziehung auf diesen. — 3. Als solche entfaltet sie sich in den religiösen Grundgeheimnissen: a) unserer ewigen Bestimmung — b) des Schuldbewußtseins — c) der ewigen Vorsehung Gottes.

1. Die Ideenlehre hatte entwickelt, welcher Vorstellungen über das Transzendente wir fähig sind. Sie bildeten dort für sich noch kalte abstrakte Gedankendinge, die für metaphysische Spekulation gut sein mochten, aber für Gemüt und Wille garnicht sprachen. Erst durch die Erkenntnis des Seienden als eines Reiches der Werte beleben sie sich und erblühen sie, als Grundgedanken „der praktisch-idealen Ansicht der Dinge", zu jenen machtvollen, das Gemüt ergreifenden Faktoren, wie Religion sie kennt und besitzt. So kann sich hier erst die philosophische Religionslehre eigentlich zeigen. Sie ist aber selber der zweite Teil der „praktischen Philosophie", nicht weil sie wie bei Kant durch „praktische Postulate" lebt und also nur ein Anhängsel der Moral wäre, sondern weil die Religionslehre so gut wie die Ethik im tiefsten Grunde und ihrer eigentlichsten Absicht nach auch „Zwecklehre" ist. Nämlich so. Die Ethik gab uns die Werte und Zwecke, die den Menschen als einzelnen, der Menschheit als ganzer im Verlauf ihrer Geschichte möglich und aufgegeben sind. Sie tat das auf Grund der praktischen Grundeinsicht der Vernunft, daß unser Dasein unter Gesetzen der Werte steht, die in der Zeit durch Entwicklung und Bildung zu verwirklichen sind. Unter der Form der idealen Erkenntnis aber erhöht sich diese Erkenntnis von selber zu dem Glauben an den absoluten Wert des Seienden überhaupt, an den objektiven Zweck und die objektive Zweckmäßigkeit der wahren Welt selber, die ihr kraft ihrer heilig-allmächtigen Ursache, der Gottheit, innewohnt und durch die sie „das höchste Gut" ist.

2. Dieses ewigen Zweckes inne sein und darauf bezogen sein, das ist Religion. So geht die Religionslehre ihrer Absicht nach ganz auf „Weltzwecklehre", auf „objektive Teleologie". Sie erreicht diese Absicht begrifflich nur in „doppelt-verneinenden" Aussagen, bejahend aber in der Entwicklung und

Beschreibung der religiösen Gefühle, durch die wir die wahre Welt nach ihrem objektiven Wert und Zweck in der Erscheinungswelt auffassen und anerkennen. Diese Ausführung kommt mit dem, was auch in der Schullehre unter Religion verstanden wurde, mehr überein, als es erst scheint. Denn der höchste Sinn unseres Glaubens ist auch nach jener doch eben der, Welt und Dasein und uns selber zu glauben als eine „Welt Gottes", in der das „decretum aeternum", der „ewige Heilsratschluß" — oder welchen Ausdruck man wählen mag — verwirklicht wird und damit „das Reich Gottes" gegeben ist. Religionslehre aber, zumal die protestantische, wollte auch in ihrer scholastischen Zeit, Luthers Impulsen gemäß, nicht eine spekulative himmlische Physik, sondern in der Tat eine Lehre vom göttlichen Heilsratschlusse sein, das heißt, eine Lehre vom höchsten Gute, wie es in Gott gründet und durch ihn als „Reich Gottes" verwirklicht wird. Das heißt „objektive Teleologie".

3. Solche „objektive Teleologie" macht sich in der Religion mit aller Kraft und mit Nachdruck geltend. Sie spricht sich aus in den großen Grund-G e h e i m n i s s e n der Religion. Darum spricht sie sich eigentlich garnicht aus. Und alle Dogmatik, die versucht, diese Geheimnisse begrifflich aufzulösen, ist nicht nur vergeblich, sondern auch roh. Religion will grade das Geheimnis als Geheimnis unversehrt haben. Ein Religionsgeheimnis ist nicht ein nur vorläufig dunkles, das sich wie Geheimnisse der Chemie mit der Zeit auflösen läßt, auch nicht ein „Arkanum", das nur für die niederen profanen Kreise Geheimnis ist, für die Mysten aber sich in Gnosis überführen läßt, sondern ein ἄῤῥητον, ein ineffabile schlechthin. Andrerseits ist es nicht ein eingebildetes und phantasiertes, sondern ein solches, dessen Ort sich sicher bestimmen, dessen Unvermeidlichkeit und Giltigkeit für alle menschliche Vernunft sich nachweisen, dessen verschiedene Seiten sich aufweisen lassen, und — dessen Lösung im Gefühl auf unaussprechliche Weise sich uns andeutet. — Diese Lehre vom notwendigen Geheimnisse in der Religion scheint mir das Feinste und Zarteste in Fries' gesamter Philosophie. Wieviel echter und wahrer entspricht auch diese Lehre dem unmittelbaren Zeugnisse des religiösen

Gefühles selber, als etwa jene zudringlichen Mystagogien und jenes „absolute" Philosophieren aus dem Standpunkte „Gottes", das Fries' Zeitgenossen unterhielt. Aber auch von unsern neuesten Versuchen, die „das Geheimnis in der Religion" wieder verkünden, es aber in den Künsten der Seher und den Ekstasen der Orakelspender aufsuchen [1]), ist diese Geheimnislehre vorteilhaft unterschieden.

a. Die philosophische Religionslehre entfaltet sich und die religiösen Geheimnisse sehr einfach so, daß sie die zuvor aufgefundenen höchsten „Ideen" als „praktisch bestimmt" entwickelt: wobei dann der Lehrausführung wenig genug zu tun und die Sache selber ganz dem religiösen Erleben anheimgestellt bleibt.

Die absolute Substanz, das wirklich Seiende hatte sich unter der Idee erwiesen als der persönliche Geist (und was sich ihm analog denken läßt). Durch praktische Bestimmung und zugleich durch ideale Entgegensetzung gegen seine nur relativen Werte in der Erscheinung ergibt sich hier die Idee des ewigen absoluten Wertes der persönlichen Vernunft und ein ewiger Zweck derselben. Sie schließt ein, was wir schon als „Würde der Person" haben kennen lernen, und außerdem eine ewige Wertbestimmung des Einzelnen im Ganzen und fürs Ganze. Schon jene ließ sich nur in den negativen Ausdrücken wie „Unabhängigkeit und Ueberlegenheit über den gesamten Mechanismus der Natur" überhaupt ausführen. Sie und noch mehr unsre ewige Bestimmung selber kann von uns positiv nur ahnend erfaßt werden im beseligenden Gefühle. Sie ist eben „eine ewige, deren Gesetz kein irdisches Ohr gehört, kein irdisches Auge gesehen hat; den Schleier ihres Geheimnisses wird keine sterbliche Vernunft aufdecken." Aber dem Gefühl kündigt sie sich lebendig genug an.

b. Reicherer Ausführung ist die Idee der „Freiheit" fähig. Hier ergibt sich die Freiheitslehre und damit zugleich, was auch in anderen Religionen dunkler oder klarer anklingt, dem Christentume aber seinen tiefsten Gehalt und Mittelpunkt gibt: das Problem von Gut und Böse, die schlechthin geheimnisvolle Tat-

1) Aus denen folgt, daß man wohl das Wiederfinden verlaufener Eselinnen, aber Buddhas Erleben nicht, zur „Religion" zu rechnen hat.

sache der Schuldverhaftung alles Menschwesens, für die das Gewissen aller Zeiten Zeugnis ablegt, wenn seine Stimme ganz rein gehört wird. „Nur süße Oberflächlichkeit, welche der Empfindeley schmeicheln will, hat es gewagt, den Menschen für gut schlechthin zu erklären. Einseitiger Empirismus hält ihn fleckweis für gut und fleckweis für böse oder eigentlich für keins von beiden. Die Kraft des philosophischen Urteils hat sich hingegen immer für die Strenge der Unterscheidung zwischen gut und bös und in Rücksicht des Menschen für das Verdammungsurteil erklärt. Wie aber wollen wir dieses gehörig motivieren und beschränken?" (Kr. III 247.)

Nach der idealen Erkenntnis ist persönlicher Geist die wahre Substanz, Wille die Ursächlichkeit. Und nach derselben ist diese Ursache freie Ursache. Darnach bestimmt der freiwollende Mensch seine Handlungen und Zustände frei sich selber. Zwar in der Natur findet diese Freiheit nicht statt. Hier gehen Zustände und Handlungen gesetzlich bestimmt hervor aus der Wechselwirkung des empirischen Charakters mit den Reizen und Bedingungen seiner gleichzeitigen Umgebung. Und der empirische Charakter jedes Einzelnen erscheint selber als notwendige Folge der Charaktere seiner Eltern und anderer Naturbedingungen, die ihm in der Zeitreihe vorangehen. Aber nach der idealen Erkenntnis ist der empirische Charakter nur Erscheinung eines intelligibeln, der als solcher nicht Teil der zeitlichen Kausalreihe ist und nicht dem Naturgesetz untersteht, sondern als Tat und Selbstbestimmung einer freien Ursache zu denken ist. Hat er sich selber bestimmt, so tritt er in der intelligibeln Ordnung der Dinge in Zusammenhänge und Verbindungen, deren wahres Wesen uns ganz verborgen ist, die aber als Erscheinung sich uns als die Zusammenhänge und Verbindungen zeitlicher Kausalitätsreihen zeigen. Seine Selbstbestimmung aber (die ihm im Ganzen zugleich seine Stelle weist) kann als freie gedacht werden, weil es in der Welt freie Ursachen geben muß, wie wir gesehen haben, und muß als freie gedacht werden wegen der Aussage unseres Verantwortungsgefühles, wegen der untrüglichen Aussage unseres Gewissens, die uns selber zu Urhebern unsrer Taten macht. Sie läßt auch nicht die Ent-

schuldigung zu, daß unsere Taten notwendig aus unserem Wesen folgen; vielmehr das ist eigentlich grade ihre Grundaussage: „Warum bist du so, wie du bist" [1]). — Zum Tadel, vielmehr zum Verdammungsurteil wird sie dabei, indem sie uns zum Vorwurf macht, daß das Gebot der Pflicht nicht das unser Handeln schlechthin bestimmende ist. Der Vorwurf ist nicht der, daß wir etwa auch sinnlich bestimmt werden (antike Ethik). Denn das sollen wir. Auch nicht der, daß wir überhaupt keine Motive der Pflicht in uns hätten. Denn das ist nicht wahr, und nur ein trübseliger Wahn, der gesundes Menschwesen verzerrt, kann das behaupten. Sondern daß das Gebot nicht das schlechterdings den Entschluß bestimmende und durchweg bestimmende ist, werfen wir uns vor. Daß es das nicht ist, hat seinen zureichenden Grund darin, daß das Motiv der Achtung der Pflicht in uns nicht mit unendlicher, sondern mit endlicher Kraft auftritt und darum andern Motiven unterliegen kann. Daß das aber in uns so ist, das entschuldigen wir nicht vor dem inneren Richter als eine bedauerliche Notwendigkeit, sondern grade das machen wir uns selber zum größten Vorwurfe und lassen gar keine Entschuldigung dagegen gelten. Das ist die Schuld, die als ein ursprünglicher Abfall, eine Grundverfehlung durch eigene Wahl, sich uns zur Last legt. Nicht das Dasein selber, wie Mythologen phantasieren, ist Schuld. Aber unser Dasein gebrochener Pflichterfüllung ist Schuld. Und Schuld, nicht im mystischen Sinne von „Weltschuld" oder dergleichen, sondern persönliche Schuld im Sinne eigener freier Verfehlung: als solche allerdings ein unergründliches und furchtbares Geheimnis. Dies ist die volle Wahrheit jener religiösen Ueberzeugungen, die sich in den Dogmen von Sündenfall und Erbsünde mythologisch verbrämen. — Diese Lehre ist in Kants Lehre vom intelligibeln

1) „Wenn jemand sagt, was kann ich dazu, daß ich durch Geburt und Erziehung gerade solch ein Mensch geworden bin, so ist die Antwort drauf: wärst du in deinem intelligiblen Charakter nicht ein solcher Mensch, so hättest du nie in einem solchen Leben zur Erscheinung werden können. Die notwendige Verkettung der Begebenheiten in der Natur, welche dich in der Natur aufführt, gehört nur zu der Form, wie du dich deiner Taten bewußt wirst. Die Taten aber sind selbst freie Taten deines intelligiblen Charakters." (Kr. II, 259.)

Charakter und vom radikalen Bösen enthalten, aber mit Fehlern, da er den „Hang zum Bösen“, statt ihn, wie man muß, rein unter der Idee, d. h. nach unserm intelligibeln Wesen zu denken, als Naturfaktor mit einführt. (Es ist ein ähnlicher Fehler, als wenn in der Religionslehre, wie so oft geschieht, die rein religiöse Selbstverurteilung gegenüber der Alleinheiligkeit Gottes zu einer Lehre von „der Verderbtheit der menschlichen Natur“, zur Armesünderstimmung und Selbstverelendung trieb, der schließlich überhaupt die Möglichkeit und Wirklichkeit von Edlem, Gutem und Großem im menschlichen Handeln zweifelhaft und verdächtigungswürdig wurde. „Splendida vitia“. Luther sah das „Erbübel“ im Mangel der fiducia und in der superbia gegenüber Gott und zog so die ganze Vorstellung ins Gebiet r e l i g i ö s e r Beziehung und Selbsteinschätzung. Auch den Gegensatz von „Fleisch“ und „Geist“ deutet er ganz ins Religiöse um und will nicht gelten lassen, daß das Fleisch im strengen Sinne (der animale Trieb, die eigentliche concupiscentia) ein „Hang zum Bösen“ sei. Er ist in dieser Hinsicht schon Kant selber überlegen, dessen große Lehre vom „radikalen Bösen“, die ihrem eigentlichen Ausgangspunkte nach als rein religiöses Urteil Geltung hat (nämlich rein unter dem Gesichtspunkte der Idee), sich in der Rel. innerhalb der Gr. d. bl. V. in Urteile über die empirische sittliche Natur des Menschengeschlechts verzieht, die dann ebenso anfechtbar sind wie die gängigen Verkleinerungen des Menschenwesens durch die Vulgärdogmatik.) Diese Lehre führt aber „zu einem religiösen Gefühle der Demut vor dem Gesetze und der demütigen Verehrung Gottes, zu jener anbetenden Unterwerfung, die nicht nur in der unwiderstehlichen Allmacht einen Herrn über sich sieht, der zu fürchten wäre, sondern in Gott die unendlich über uns erhabene Heiligkeit, deren Willen wir mit reiner Achtung als Gesetz für uns anerkennen.“ — Für das Leben in der Zeit kann aus der Erkenntnis der Schuld nur folgen der Antrieb, in Selbsterziehung die Kraft des sittlichen Antriebes zur überlegenen werden zu lassen, und das Verlangen nach Umwandlung, die in der Welt der Erscheinung mit dem Gesetze des Grades und damit der Unmöglichkeit einer „vollendeten“ Kräftigkeit des Willens unvorstellbar, doch unter

Ideen ein schlechthin möglicher Akt der Freiheit, als solcher aber auch schlechthin ein Geheimnis der Religion ist. (Kr. III 253.)

c. Die praktische Bestimmung der höchsten Idee unseres Geistes, nämlich der der Einheit und Gemeinschaft von allem überhaupt durch die eine notwendige wesenhafte und überweltliche Ursache, die Gottheit, führt, da sich Sein und Welt als Reich der Geister unter ewigen Wertgesetzen erwiesen hat, auf Gott, die schlechthin heilige, allmächtige Güte, die „das höchste Gut", die ewige Welt als „beste Welt" ewigem Wert und Zweck gemäß schöpferisch setzt und bestimmt. Das ergibt das religiöse Geheimnis der Weltregierung. Der Glaube an die göttliche Weltregierung, d. h. an die Bestimmung und Ordnung alles Seins und Geschehens nach ewigem Wert und Zwecke ist in aller Religion das lebendigste und unmittelbarste Eigentum. In ihr lebt sie wesentlich. Zugleich aber ist es ein Geheimnis, dessen Rätsel hier schlechterdings unaufgelöst bleibt. Wir müßten „im Rate Gottes" gesessen haben, d. h. das Gesetz des Zweckes an sich, das das höchste ist im Wesen der Dinge, kennen und aussprechen können, um etwas Inhaltliches über göttliche Weltregierung überhaupt sagen zu können. Da es uns aber schon für das Ganze unaussprechlich bleibt, so ist es noch weniger möglich, es in Bezug auf das Einzelne und die Teile auszusprechen, die erst im Ganzen Sinn haben. Nur unsere eigenen praktischen sittlichen Lebensaufgaben können wir in religiöser Subsumtion auf den absoluten Zweck beziehen (indem wir unsere sittlichen Pflichten würdigen als den Willen Gottes). — Der Gedanke der göttlichen Regierung, der „besten Welt" durch Gottes Allmacht, ist das reinste Eigentum der religiösen Ansicht der Dinge: er ist das, wodurch Religion den Frieden und die unbedingte Zuversicht dem Gläubigen schafft. Er ist „Glauben, nicht Schauen", darum keiner wissenschaftlichen Entwicklung fähig und weder in Naturbeschreibung noch Geschichtswissenschaft zur Erklärung anwendbar. Und doch ist die Weltregierung, die objektive Zweckmäßigkeit im Wesen der Dinge zwar nicht „Schauen", aber mehr als bloßes „Glauben". Sie geht zur *Erlebbarkeit* über für die Erkenntnis durch das Gefühl, das „im Schönen und Erhabenen der Natur außer uns, sowie im Innern des eigenen Lebens die

ewige Güte ahndet".

III. Ahnungslehre.

1. Ahnung des Ewigen im Zeitlichen durch Gefühl. — 2. Aesthetisches gegen logisches Urteil. Gefühl gegen Verstand. — 3. Gleichnis. — 4. Beispiele. — 5. Die drei Grundarten des religiösen Gefühles. — 6. Anamnesis: a) im Urteil des Schönen; — b) im ästhetischen Urteil überhaupt (gefühlsmäßige Auffassung der ewigen Einheit und Zweckmäßigkeit der Dinge an sich); — c) im Urteil des Erhabenen; — d) die drei ästhetischen Gefühlsbestimmungen. — 7) Ahnung der göttlichen Weltregierung.

1. Die Geisterwelt ist nicht verschlossen. Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot! Auf, bade, Schüler, unverdrossen die freie Brust im Morgenrot, sagt Goethe. Du kannst dich fühlbar g'nug offenbaren, sagt alle Frömmigkeit. Der „Glaube" ist nicht die einzige Beziehung, die wir auf das Ewige haben. Dem „im eminenteren Sinne Religiösen", dem eigentlich Frommen lebt seine Frömmigkeit erst darin, des Unendlichen im Endlichen inne zu werden. Daß die Natur, wir selber, und alles Dasein und Geschehen, wirklich Erscheinung einer transszendenten Wirklichkeit sind, bezeugt sich im unmittelbaren Leben. Der transszendentale Idealismus — diese Ueberzeugung, die schon im primitivsten religiösen Glauben verborgen liegt — wird als Wahrheit erlebt im Gefühl.

Die Erkenntnis aus Ideen machte sich als theoretische Erkenntnis nur „negativ", in doppelter Verneinung. Aller positive Gehalt war uns hier versagt. Aber an sich selber ist Idee schlechthin positiv, bezeichnet einen Gegenstand von unaussprechlich reichem Inhalt. Dieser positive Inhalt, der sich unserm Begreifen ganz entzieht, der sich unserm begrifflichen Erkennen erst öffnen kann, wenn die Schranken unseres Erkennens wieder aufgehoben sind, tut sich uns doch kund in eigenen Gefühlen, die als solche auch deutlich unterscheidbar, nach ihrer Eigenart bestimmbar und mitteilbar sind. Was eine ewige, heilige, allmächtige Ursache von allem überhaupt sei, ist uns ganz unbegreiflich. Mit allen diesen Attributen geben wir nur Verneinungen: wir sagen mit ewig, daß sie nicht zeitlich, sondern allem Zeitlichen entgegengesetzt, mit heilig und allmächtig, daß sie nicht relativ gut, relativ stark, sondern das allem Relativen Entgegengesetzte sei. Was ist das? —

Aber im Gefühle der Andacht entwickelt sich uns davon sehr fest und sicher eine positive Erkenntnis, wenn schon eine völlig unaussprechliche. Und wenn schon wir nicht *sagen* können, was Gott sei, können wirs doch fühlen und auch den, der es wissen will, nicht ohne Antwort lassen, indem wir ihm etwa Gelegenheit weisen, dieses Gefühl in sich wach werden zu lassen.

2. Wenn wir im Gemüte ergriffen, in Freude, Trauer oder sonst einer mächtigen Stimmung innerlich bewegt werden, so geht dieses gemeinhin auf ein Ereignis, ein Widerfahrnis zurück, das ergreift, rührt, bewegt. Und dieses läßt sich auch begrifflich klar fassen und hinstellen. Ein andermal scheinen sich ganz unmotiviert Gemütsbewegungen zu regen, wovon der Grund nicht sogleich eingesehen wird. Man fühlt dunkel, daß ein Grund dafür da sei, aber kann selber lange nicht darüber klar werden, was er eigentlich sei. Dieses dunkle Gefühl ist jedoch schließlich auflöslich, und nach einiger Selbstbesinnung wird begrifflich ganz klar, was der Grund war. — Aber es gibt auch Gemütsbewegungen besonderer Art, bei denen das Gefühl schlechthin unauflöslich ist und in gar keinen Begriff übergeführt werden kann. Sie brechen aus den verborgensten Tiefen des Gemütes auf und sind das größte Rätsel für die Kritik der Vernunft. Sie schließen an konkrete Einzelgegenstände, Tatsachen, Geschehnisse an. Diese sind selber das, was so eigentümlich ergreift und bewegt. Aber so klar begreiflich diese Gegenstände und Tatsachen auch für sich selber sein mögen, so unaussprechlich ist das, was an ihnen eigentlich so ergreift. Wir erkennen in ihnen eine Bedeutung, einen Wert an, der uns bisweilen bis zum äußersten entzückt und der doch völlig unaussprechlich bleibt. Indem wir das tun, *beurteilen* wir sie, denn wir legen ihnen ein eigentümliches Prädikat bei. Und das ganze Tun ist ein Tun unsrer Urteilskraft. Aber dieses Urteil ist kein *logisches*, denn im logischen Urteile ist das beigelegte Prädikat ein bestimmter *Begriff*, dem das Subjekt *subsummiert* wird. Sondern es ist ein *ästhetisches* Urteil. Und die Urteilskraft, die hier in Frage kommt, ist die des Gefühles. (Fühlen, in diesem engeren Sinne, ist das, was dem *Schließen* gegenübersteht).

Man wirft Fries gewöhnlich vor, daß er, während Hegel die Religion logisiere, sie ästhetisiere, was denn heißen würde, daß er sie als Religion eigentlich beseitige und sie in künstlerischem Genießen untergehen lasse. Das ist ein ganz grobes Mißverständnis. „Aesthetisch" ist für ihn zunächst Bezeichnung einer der logischen entgegengesetzten Art von Subsumtion im Urteilen überhaupt. Sodann aber läßt sich ihm viel eher vorwerfen, daß er die Aesthetik in Religion aufgehen, als daß er die Religion in Aesthetik untergehen lasse, daß er nicht sowohl die Religion ästhetisiere, als vielmehr die Aesthetik religionisiere. Denn allerdings geht darauf das Ergebnis seiner Untersuchung hinaus, daß das Tiefere im ästhetischen Eindruck, das, was sich über den „kalten Geschmack" erhebt zum lebendigen Gefühle des Schönen und des Erhabenen, in der Tat religiöser Natur ist. Und wie will man dem widersprechen? — Es handelt sich hier aber für uns ganz allgemein um die Tatsache, daß von Dingen, Ereignissen, Personen, Daseiendem und Geschehendem überhaupt Eindrücke auf unser Gemüt ausgehen können, in denen das in ihnen anschaulich Aufgefaßte weit hinausgeht über ihren „Begriff", über das, was das Einzelne nach Begriffen darstellt. Solche Dinge sind mehr, als wir doch sagen können. Und dies Mehr verschwindet nicht, so vollkommen wir sie auch klassifizieren oder nach Ursachen begreifen. Was hier gesagt ist, läßt sich ohne weiteres verdeutlichen an jedem Beispiele eines Gegenstandes, den wir schön und erhaben nennen.

3. Man denke sich eine reich veranlagte Natur, etwa einen Künstlergeist, aufwachsend in niedrigen Verhältnissen, hineingebannt in ein banauses Dasein und in gemeine Arbeit und Aufgaben, ohne Gelegenheit, sein Inneres zu entfalten, zu betätigen, ja nur zu entdecken. Es wird sich doch äußern: in Stimmungen und Gefühlen, in dunklen Vorstellungen von etwas „ganz Anderem", das er nur „negativ" erkennt, nämlich als das „Andere", aber von dem er doch im dunkeln Gefühle positive Erkenntnis besitzt. Ferner in Verlangen, Sehnsuchten, Heimwehgefühlen, Strebungen, deren Ziel ihm völlig dunkel ist, aber als dunkel gefühltes doch höchst real, gültig und bewegend. — Dieses wendet

sich als Analogie auf den transszendentalen Idealismus von selber an. Wenn der vernünftige Geist wirklich seinem Wesen nach ewig, frei, von einer unendlichen Bestimmung, Glied einer Welt des höchsten Gutes unter der Herrschaft der allmächtigen Güte ist, und wenn diese ganz entgegengesetzte ihn umgebende Naturwelt und er selber als deren Teil wirklich nichts ist als ein durch Beschränkung seiner begrifflichen Erkenntnis geformtes Bild des Wahren, so muß das Wahre selber ihm in der dunklen Erkenntnis des Gefühles lebendig werden und zu jener andern sich in Gegensatz setzen, muß in Stimmungen, Strebungen, dunklen Vorstellungen eigentümlicher Art hervordrängen, (die mit den Mitteln seiner Begriffswelt ausgesprochen in der Tat das ganze große Gebiet der Mythologie und religiösen Symbolik ergeben). Im Grunde weiß er dunkel die ewige Wahrheit. Und in Gefühlen bricht als Ahnung dieses gründliche Wissen heraus. — Umgekehrt wird die Tatsache, daß in jedem tiefer lebenden Gemüte solche Ahnung wirklich und mannigfach lebendig wird, dem transszendentalen Idealismus zum Zeugnis.

4. Das hier Gemeinte sagen Goethes Verse mit unnachahmlicher Präzision in Auffassung wie Ausdruck des seelischen Tatbestandes:

> In unsers Busens Reine wogt ein Streben,
> Uns einem Höhern, Reinen, Unbekannten
> Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben,
> Enträtselnd uns den Ewig-Ungenannten.
> Wir heißens fromm sein.

Ahnung in diesem ganz allgemeinen Sinne, als ein „Anklingen der Idee", ein Lebendigwerden der ewigen Wahrheit im Gefühl überhaupt, hat Fries des öftern im Auge. Sie findet überall da statt, wo ein Ding oder Vorgang religiöse Gefühle weckt. Dieses Wecken ist aber in Wahrheit gar nichts anderes als Platos Anamnesis. Durch eine zufällige oder auch innerlich begründete Aehnlichkeit oder Analogie eines Dinges oder Vorganges zu einer Idee wird an diese „erinnert", wird diese — meist dunkel — wachgerufen und damit zugleich die Gemütsbewegung, die ihr entspricht. Ganz deutlich ist das an allen Vorstellungen von Dingen, die wir erhaben nennen (s. u.). Aber auch beim

Wunderbaren ist es so. (Und hiermit löst Fries' Lehre ein eigenartiges Problem der Religionsgeschichte: nämlich den religiösen Sinn des Wunderglaubens, und die erstaunliche Tatsache, daß das Wunder der Religion so unzertrennlich verbunden ist. Wunder ist zu allen Zeiten der Vorgang gewesen, der „ganz anders" als alles gewohnte und alltägliche Geschehen ist. Und die Ereignisse, die unverstanden, rätselhaft, geheimnisvoll nach ihrem Woher und Wieso auftraten, haben in der Tat immer einen ganz wundersamen Zauber, einen ungeheuern und fraglos im eigentlichen Sinne religiösen Eindruck gemacht. Es leidet auch keinen Zweifel, daß grade in ihnen immer der kräftigste Anstoß gelegen hat, religiöse Gefühle überhaupt aufsteigen zu lassen, oft genug auch da, wo klare Götter- oder Jenseitsvorstellungen noch garnicht gebildet waren. Wie kann aber das Moment des Geheimnisvollen, Unverstandenen das zuwege bringen? In der Tat nur deswegen, weil das scheinbare Geheimnis irgend eines „wunderbaren" Vorganges die „Erinnerung" weckt an das Geheimnis des Uebersinnlichen schlechthin, das im Gefühle ruht, und das jetzt hier äußerlich in den Ablauf der Dinge einzugreifen scheint. Dabei sind es nicht Schlüsse und begriffliche Reflexionen, sondern das unmittelbare Urteilen des Gefühles, das hier einen Vorgang unter die „Idee" subsumiert. Und daher die unmittelbare Gewalt, mit der beim Erleben des „Unerklärlichen" der religiöse Schauer den Erlebenden ergreift. — Wie die hier angestellte Reflexion zeigt, ist eine nachträgliche Auflösung des Gefühles möglich, durch das hier ein Vorgang unter die Idee subsummiert wurde. Es ließ sich zeigen, worin hier eigentlich das Moment der Uebereinstimmung, der Analogie zwischen Gegenstand und Idee lag: es ist das Moment des G e h e i m e n, der Unerklärbarkeit, der Schranke unseres Erkennens, das beiden zukommt. Darum ist dieses Urteil nicht r e i n ästhetisch zu nennen.)

Ein echt religiöses Gefühl, das wir nach dem Bisherigen gut verstehen, ist das in den altbekannten Worten Augustins so klassisch beschriebene: Tu fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum in nobis, donec requiescat in te, das Gefühl der religiösen Sehnsucht, das psychologisch ganz unbegreiflich wäre ohne den trans-

szendentalen Idealismus, d. h. ohne den Umstand, daß die Seele im Grunde weiß, wohin sie gehört, nur dunkel und unbegriffen. Schöne andere Beispiele gibt Apelt in seiner Religionsphilosophie S. 143. Das Allgemeinste ist hier jenes ganz verworrene, auch allem symbolischen Ausdruck widerstrebende Gefühl der Abgrundtiefe und des Geheimnisses von Dasein und Welt überhaupt, das auch gegenüber weitestgehendem Erklären und Verstehen der Natur aus Ursachen und nach Gesetzen sich ganz unverändert gleich behauptet. Es kann mit geradezu Sinne verwirrender Gewalt aus dem Innersten aufbrechen und alle Fibern zum Erzittern bringen. Religionspsychologisch und religionsgeschichtlich bedeutsam wäre es, seiner Wirkung in den Dionysischen Kulten, in der Adonis- und Thammuzklage, im Kybelekult und im „panischen Schrecken" nachzuspüren[1]). Wäre der transszendentale Idealismus nicht längst gefunden, aus diesem Gefühle würde er sich immer neu entwickeln müssen, wenn nicht in philosophischer, so in mythologischer Gestalt.

5. Die obersten Arten der religiösen Gefühle aber sind die drei, die den obengenannten drei religiösen Grundgeheimnissen entsprechen und die Fries zu nennen liebt: „Begeisterung, Ergebung, Andacht". — Das Geheimnis unserer aller Natur überlegenen Würde und unserer unvergänglichen ewigen Bestimmung lebt in jener mit nichts Anderm zu vergleichenden, nicht glücklichen, sondern seligen Erhobenheit, in jenem E n t h u s i a s m u s, der bis zur Trunkenheit gehen kann, durch den Religion ihre mächtigen Wirkungen zu Weltüberwindung und religiös-sittlicher Tatkraft

1) Vgl. O t t o, Naturalistische und religiöse Weltansicht² S. 33. Wenn es erlaubt ist von Persönlichem zu reden, so ist dem Verf. selber dieses Gefühl am lebhaftesten geworden im abendlichen Schweigen des Wüstensandes gegenüber dem ungeheuren Sphinx von Gizeh und seinen ins Unendliche blickenden Augen. — Latent ist es wohl in jeder Seele und entwickelt sich an den mannigfaltigsten Gegenständen, am besten vielleicht in dem „Mittagsschweigen" auf weiter Haide. — Schleiermacher, in jenem überschwenglich-mystischen Teile seiner zweiten Rede (den ich in meiner Ausgabe das „Zwischenstück" genannt habe), und Böcklin in seinem „Schweigen im Walde" kommen der Sache von verschiedenen Seiten her nahe.

übt, und wodurch wohl am meisten der Fromme sich vom Profanen unterscheidet. Sollte dieser religiöse Enthusiasmus begrifflich sich über sich selber rechtfertigen, so würde er wenig zu sagen wissen. Er überträgt sich nicht räsonnierend, sondern gießt sich aus mit Flammenzungen. — Das Geheimnis des Guten und Bösen, der Schuld unseres natürlichen Daseins lebt in den Gefühlen demütiger Ergebung gegenüber den Mängeln, Dunkelheiten und Verworrenheiten unseres zeitlichen Daseins, die dann als selbstverschuldete beurteilt und aufgenommen werden, und zugleich in den Gefühlen des Verlangens nach Erlösung und Verwandlung. — Der Grundgedanke aber vom höchsten Gut durch die Allmacht der heiligen Güte lebt im Gefühle der Andacht, des gläubigen Vertrauens und der Hoffnung. — So mannigfaltig entfaltet sich das religiöse Gefühl. Das Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit" ist in der Tat eine seiner Seiten. Es liegt beschlossen im Gefühle der Andacht. Aber es allein reicht nicht von fern hin, das religiöse Gefühl seinem ganzen Reichtum nach zu beschreiben und ist selber erst in höherem Sinne religiös, wenn es eine Abhängigkeit unseres persönlichen Geistes von der h e i l i g e n, höchsten Zweck setzenden, liebenden Allursache bedeutet.

6. Wir blicken noch einmal auf unsern verkappten Künstler zurück: etwa auf einen Mozart, der unter Lappen oder Eskimos groß werden müßte. Würde einem solchen zum ersten Male Musik vorkommen, so würde, während sie seinen Mitlappen nur seltsame Geräusche sein würde, ihm dafür ein ihm selber unbegreifliches Verstehen dämmern, ein Ahnen dessen, was hier vorgeht, ein „Wiedererinnern" und Erkennen durch eigentümliche Gefühle des Wohlgefallens. Ebenso: ist der menschliche Geist wirklich ein Bürger der ewigen Welt Gottes, ein Glied der Gemeinschaft des höchsten Gutes, in der alles den ewigen Wert hat und dem höchsten Zweck gemäß ist, so muß ihm, wo ihm in der Natur etwas von dieser höchsten unbegriffenen Zweckmäßigkeit begegnet, dieses „Wiedererkennen" durch eine Einstimmung nach ihm selber unbegreiflichen Prinzipien, durch Gefühle eines e i g e n a r t i g e n W o h l g e f a l l e n s aufsteigen. Das deutliche Gebiet solchen Ahnens durch eigenartiges Wohlgefallen ist

das des Schönen und Erhabenen.

a. Wir beurteilen etwas als schön in völligem Unterschiede zum Angenehmen. Wir legen damit dem beurteilten Dinge selber ein Prädikat von objektiver Gültigkeit bei, sehen ein, daß dieses Prädikat dem Dinge zukommt ganz abgesehen von unserer eigenen zufälligen Laune und Neigung, und muten einem jeden Geschmacke zu, wenn er dazu gebildet genug ist, ebenso zu urteilen. Aber was schreiben wir eigentlich dem Dinge zu, und worunter subsumieren wir es, wenn wir es als schön anerkennen? Das vermögen wir selber nicht zu sagen. Es ist ganz unaussprechlich. „Schön" ist undefinierbar. Und das Genie, das Schönes produziert, kann nichts nach bestimmten Begriffen oder Regeln hervorbringen. Nur folgende formale Bestimmungen lassen sich angeben: Schönes ist immer nur da, wo ein anschauliches Mannigfaltiges in einer eigentümlichen Weise von uns als eine Einheit gefühlt wird. Einzelne isolierte Gehör- oder Gesichtseindrücke sind nie schön. Erst wenn sie nach einem gewissen Prinzip, das uns aber selber nicht aussprechlich ist, zur Einheit zusammentreten, kann sich Schönes ergeben. Das als schön Beurteilte ist in Wahrheit die Form der Einheit. Sie kann sehr verschieden sein und mehr oder minder schön sein. Aber ohne sie ist Schönheit überhaupt nicht. Eine solche Form der Einheit — mag sie das eigentümliche Prinzip sein, das aus einem Haufen von Strichen die schöne Arabeske, oder aus einer Mannigfaltigkeit von Tönen die schöne Melodie, oder auch aus einer Mannigfaltigkeit seelischer Eigenschaften die Harmonie des Charakters gestaltet — heißt nach Kant eine ästhetische Idee. Ihrer sind unzählige, im Bilden der Natur wie der Kunst, im Körperlichen und Geistigen, in der Dauer der Gestalten und ihrer Formen wie im Wechsel und Fluß des Geschehens. Wo sie aber uns entgegentreten, sind sie „von Zauberhauch umwittert". Das Vermögen für die ästhetischen Ideen ist der Geschmack. Er kann kalter Geschmack sein, der nichts ist als die Virtuosität, sie ausfindig zu machen, sie zu klassifizieren und sich mit ihnen zu „unterhalten". Aber ihn nennen wir noch garnicht eigentlich ein E r l e b e n des Schönen. Dieses tritt erst ein für das tiefere ästhetische Gefühl. Hier wird die ästhetische Idee erst

lebendig. Sie gewinnt hier einen Sinn, eine innere Bedeutung, die schon in der einfachen Schönheit einer Blüte zu uns spricht, aber in immer steigendem Maße durch alle Schönheiten der Natur und des Geistes hin ergreifender redet. Wir können diese Sprache nicht übersetzen in die unsrer Begriffe, aber dem Gefühl ist ihr Geheimnis ganz erschlossen und bewegt es mit den allerverschiedensten Stimmungen durch alle Grade [1]). In allmählichem Wachsen aber dehnt sich dieses „ästhetische" Beurteilen aus über das ganze große eine Allleben der Natur überhaupt und der Geschichte in der Flucht ihrer Erscheinungen und spricht uns an mit einem Tiefsinn und inneren Geiste des Ganzen, der zur Deutung immer wieder sich anbietet und ihm immer wieder entgleitet, aber das Bewußtsein um einen Sinn überhaupt, wenn schon einen nur gefühlten, wach hält [2]).

b. Wie das sein kann, können wir uns enträtseln, wenn wir uns leiten lassen von dem, was allein sich am ästhetischen Urteil sicher greifen läßt. Die ästhetische Idee ist eine — unaussprechliche — Einheitsform des Mannigfaltigen. Die Einheit (und Notwendigkeit) in den Dingen wird von uns erkannt in den Naturbegriffen und in den Ideen. Im ästhetischen Urteile tritt mir die Anschauung des Mannigfaltigen also auf unbestimmte Weise unter das Vermögen der Naturbegriffe und Ideen. Das heißt, ich erkenne auf unbestimmte, dunkle, ahnende Weise die ganze Welt in völlig eigener Weise nach den höchsten Gesetzen ihrer Einheit und Notwendigkeit, die sich mir begrifflich in den Kategorien überhaupt und zu oberst in den vollendeten Kategorien der Ewigkeit, des Geistes, der Freiheit, der Gottheit klar legt. Ich erkenne in der ahnenden ästhetischen Erkenntnis auf dunkle, unaussprechliche Weise in der anschaulichen Welt der Erscheinung

1) Vgl. Apelt, Rel.Phil. S. 132: Die ästhetischen Ideen einzelner Bäume, nach den Naturbildern von Masius. Die „Erklärung" einer einzelnen solchen Idee tappt auf das Unaussprechliche zu, und spricht es doch eben nicht aus. Und grade darin liegt der Reiz der Schilderung.

2) Eine solche „zutappende" Deutung des Naturganzen, ihres Lebens und ihrer Entwicklung versuchte ich selber in Naturalist. u. Relig. Weltansicht [2] S. 280 durch den „Werdewillen".

selber wieder das ideale Wesen überhaupt, unbestimmt nach welcher Seite im Einzelnen. Aber mehr als das. Eben diese unter Kategorien und Ideen erkannte Welt ist ja in Wahrheit die Geisteswelt, die Welt unter den Gesetzen des Guten und des höchsten Gutes, die „beste Welt", die Welt des objektiven Endzweckes. Und so wird klar, warum jene ästhetische ahnende Auffassung nicht nur „spekulativer" Natur ist, nicht nur kalte Formen der Einheit dem Gefühl bietet, sondern zugleich die ergreifenden Gefühlsinhalte gibt, die jene begleiten. Indem ich in ästhetischen Ideen in der Welt der Erscheinung die Einheit und Verbindung der wahren Wirklichkeit, so wie sie an sich besteht, auffasse, fasse ich ihre Teleologie zugleich ahnend mit auf. Indem ich etwas für schön erkläre, lege ich ihm einen objektiven Wert und Zweck bei, einen Wert, den es nicht für mich, sondern in sich selber hat, gebe ich einen Zweck an, um deswillen es Sinn hat, daß etwas sei und nicht vielmehr nicht sei, und der als Grund gedacht werden kann, warum eine ewige Allmacht Dinge ins Dasein ruft. Ich kann nicht begrifflich angeben, was dieser Selbstwert des Schönen denn eigentlich sei. Aber ich fühle ihn und stimme ihm frei zu. Und der Eindruck des Schönen ist selber überhaupt garnichts Anderes als dieses Auffassen und frohe Anerkennen des objektiv Zweckmäßigen seines Daseins und Soseins. Den absoluten Wert gibt Vernunft aber dem Dasein des Vernünftigen und Geistigen selber. Dessen Analogon ist es, das sie in der Schönheit der Natur auffaßt und ahnt.

c. Noch viel eindringlicher als beim Schönen wird alles dieses bei den Erlebnissen des Erhabenen. Das Erleben des Erhabenen trägt den Charakter der Ahnung des Unaussprechlichen, der Subsumtion unter die religiösen Ideen so unwidersprechlich an sich, daß darüber auch wohl nie Streit gewesen ist. Schon bei der Schönheit hatte man zu unterscheiden zwischen „mathematischer" Schönheit und „hoher" Schönheit, zwischen körperlicher und geistiger, zwischen der Schönheit äußerer Form und der Schönheit des Ausdruckes des Geistigen in der Form. Und hiernach machten sich die Grade und Unterschiede im Gefühlswerte der Eindrücke. Das Erhabene ist ebenfalls mannigfaltig. Mathe-

matisch Erhabenes ist das durch räumliche Größe Ueberwältigende: ein hoher Dom, eine ragende Felswand, das unermeßliche Meer, die Himmelskuppel. Der Eindruck kommt hier ganz nur durch „ideale Subsumtion" zustande. Denn räumlich erhaben ist ein Ding dann, wenn es eben die Grenze meiner Fassungskraft erreicht und so den Eindruck des schlechthin Großen, das heißt des Vollendeten macht. So wird ein Ding hier erhaben, indem es durch seine scheinbare Absolutheit ein Bild wird des Vollendeten, der Absolutheit selber (ganz so wie ein Unerklärliches, Geheimnisvolles ein Bild war des Geheimnisses schlechthin). — Das dynamisch Erhabene sodann ist alles Uebergewaltige in der Natur, alles Drohend-Furchtbare. Erhebend wirkt es, weil es die Idee der Allgewalt schlechthin, der göttlichen Macht, „anklingen" läßt und in uns wachwerden läßt. Darüber aber erhebt sich auch hier das geistig Erhabene in Seelengröße, Heldenhaftigkeit, Unerschrockenheit, und im Handeln aus Pflicht, und damit alle Erhabenheit in Geschichte und Schicksal von Mensch und Völkern.

d. Unendlich mannigfaltig ist die Möglichkeit ästhetischer Eindrücke, unendlich verschieden die Stärke und Eindrücklichkeit, mit der sich für das urteilende Gefühl diese Beziehung des Endlichen auf das Unendliche macht, und schwierig die Unterscheidung, wie und in welcher Hinsicht sie im Einzelnen gemacht wird. Doch leitet hier die gängige Einteilung und Unterscheidung des epischen, dramatischen und lyrischen ästhetischen Eindruckes. Sie kommt überein mit jenen drei Grundbestimmungen des religiösen Gefühles: der Begeisterung, der Ergebung und der Andacht, und das Bewußtsein um ewige Bestimmung des Menschen, um Gut und Böse, Schuld und Verantwortung, endlich um den ewigen Sinn der Dinge selber durch die weltwaltende Vorsehung macht ihre Tiefe aus[1]).

---

1) Prüft man die Beispiele, die Schleiermacher in den „Reden" für seine „Anschauung des Universums" anführt, so wird man finden, daß die triftigen unter ihnen genau in diesen Rahmen von Fries' Lehre von Ahnung und Anamnesis passen. Die meisten von ihnen würden unter das „Erhabene" zu rechnen sein. Und daß ihm selber verworren das vorschwebt, was Fries in deutlicher Lehre gestaltet, geht aus den Syno-

7. Der ästhetischen Auffassung der objektiven Teleologie in der Natur und Einzelerscheinung würde entsprechen eine Divination der göttlichen Weltregierung in der Geschichte und im Leben des Einzelnen, da Weltregierung garnichts Anderes sagt, als Zwecksetzung und -Verwirklichung. Eine solche „Ahnung der Weltregierung in der Geschichte" versuchte Fries' Schüler de Wette zum Prinzip seiner Deutung der Geschichte der Religion zu machen[1]). Der Gedanke ist bedeutsam. Nur leuchtet gleich ein, daß er kein wissenschaftliches Prinzip zur Erklärung, sondern ein „ästhetisches" zur religiösen Deutung der geschichtlichen Entwicklung abgibt.

IV. Schluß.

1. Kein Verständnis der geschichtlichen Einzelbildung der Religion bei Fries. — 2. Schlüssel zu diesem Verständnis in Fries' eigener Lehre von Gefühl und Ahnung.

1. Den Ort der Religion im Gemüte, die Quellen, aus denen sie hervorgeht, die Art ihrer Erkenntnisse, ihre Beziehungen zu

nyma hervor, die er für „Anschauung des Universums" verwendet. Ich habe sie im Nachworte zu meiner Ausgabe der Reden nach ihrer ursprünglichen Gestalt zusammengestellt. Sie sind sehr lehrreich. Auch das ist aus ihnen ersichtlich, daß sobald Schleiermachers schwebende Ausdrücke sich mehr präzisieren, sie genau auf den von Fries angegebenen Gehalt hinauslaufen, auf die ewige, gottgesetzte „Einheit" und Zweckmäßigkeit" im Wesen der Dinge. — Fries' Lehre gründet durchaus in Kants Kritik der Urteilskraft. Die Anamnesislehre hat Kant mit aller Deutlichkeit vorgetragen und war in dieser und anderer Hinsicht viel echter platonisch als die Jungplatoniker der Zeit, die sich gegen ihn genialisch gebärdeten (z. B. Schlosser. Vgl. Otto, Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion, in Th. Stud. und Krit. 1903, S. 470 ff.). Besonders Kants Kapitel über das Erhabene kommen hier in Frage, in denen seine große Ideenlehre viel echtere Keime einer Religionslehre ansetzt, als jene Gewalt- und Kunstprodukte, die die Postulatenlehre hervorgebracht hatte.

1) Hierauf bezieht sich Fries, Rel.Phil. 41: „Hier können wir es in andächtigem Gefühl als göttliche Begnadigung anerkennen, daß wir einer so hellen Religionsansicht gewürdigt worden sind. Wir können, wie de Wette sagt, die Idee der Offenbarung als die Ahndung der göttlichen Weltregierung in der Entwicklungsgeschichte der Religionswahrheiten ansehen."

den andern Betätigungen des Geistes, ihre allgemeinen Grundideen, und somit das allgemeine Wesen der Religion hat Fries so aufgewiesen. Soll seine Religionsphilosophie als Grundlage einer Religionswissenschaft von heute taugen, so muß sie noch eins leisten, sie muß auch einen Schlüssel geben für die Erscheinung der Religion in der Geschichte, für ihre geschichtliche Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit, für ihre Grade und Stufen, ihre niederen und ihre Höchsterscheinungen. Er selber versucht dergleichen in dem letzten Kapitel seiner Religionsphilosophie unter dem Titel, den man damals, nach Maßgabe des Deismus, hierfür verwendete, unter dem Titel der „positiven Religionen". Was er hier bietet, ist begreiflicherweise noch dürftig genug. Ein wirkliches Verständnis des ganz Unnachahmlichen und Individuellen, das grade den besonderen Charakter einer typischen Einzelerscheinung und Ausprägung des religiösen Gefühles und Erlebens ausmacht, hatte jene Zeit überhaupt erst ganz von ferne. Fries selber steht in dieser Hinsicht noch ganz unter dem Einflusse des Deismus und damit letztlich der alten Schullehre selber. Denn von dieser hatte grade der Deismus seine Ueberzeugung übernommen, daß es eigentlich nur die Religion gäbe, wie das die selbstverständliche Voraussetzung des alten dogmatischen Systemes gewesen war. In wenigen schlichten Charakteristika und Sätzen glaubte man sie auffassen zu können. Man zweifelte nicht, daß sie sich im Christentume am reinsten ausspräche, glaubte aber doch, sie übereinstimmend und allgemein in allen Völkern und Zungen wiederfinden zu können. Und in dem Versuche, das Letztere zu leisten, bestand die deistische religionsgeschichtliche Betrachtung. Nach dieser Methode würde es die Aufgabe des Zoologen sein, in Schildkröte, Adler und Mensch etwa das „Wesen" des Wirbeltieres aufzufassen und allgemein wieder zu finden, das Individuelle aber als bloß „positiv" zu vernachlässigen. Nun unterscheiden sich aber Religionen wohl noch sehr viel bestimmter und innerlicher untereinander als Schildkröte und Adler, und es gibt unter ihnen ebenso ausgesprochene Stufen des Ranges und der Würde, wie zwischen Schildkröte und Mensch.

Die gängige Stufenunterscheidung von Fetischismus, Poly-

theismus und Monotheismus, auf die man damals allgemein kam, macht auch Fries. Sie ist, wie wir jetzt wissen, ganz vage und sagt für die Qualität der betreffenden Religionen noch garnichts. Das unterscheidende Prinzip der größeren oder geringeren Vollständigkeit und Reinheit der religiösen „Ideen" aber, auf die seine Unterscheidung schließlich hinauskommt, würde höchstens Gradunterschiede ergeben — und vielleicht noch nicht einmal diese — aber nie auf die tiefen Qualitätsunterschiede führen, die zwischen Religion und Religion bestehen. Hier fehlte noch das Verständnis, ja auch nur die Kenntnis der geschichtlichen Erscheinungen. Am auffälligsten ist das vielleicht gegenüber der A. T. Religionsgeschichte. Was wußte jene Zeit von dem ganz Individuellen der Frömmigkeit eines Elias im Unterschiede zu Jeremias, zu Ezechiel, zur Psalmenfrömmigkeit, oder zur pharisäischen. Wie gleichgültig wird hier der „gemeinsame Ideengehalt" gegenüber dem unterschiedenen Frömmigkeits- und Stimmungsgehalte, der jenem sich jedesmal unterlegt. Was wußte die Zeit von der wirklichen, geistigen Sonderart des Christentumes gegenüber Islam, Buddhatum oder Yogatum, nach ihren innerlichen Qualitätsunterschieden. Auch bei Fries ist noch ganz wie im Deismus ein im Grunde ganz „Positives", nämlich in Wahrheit eben christliche Glaubensart mit möglichst weitgehender Abschleifung ihrer bestimmt geschichtlichen Prägung für die Religion genommen, die dann der „positiven" entgegengesetzt wird. Aber auch das Christentum, und grade auch seinem Feingehalte nach, keineswegs nur seiner zufälligen geschichtlichen Form nach, ist eine Religion unter Religionen. Erst wenn man sie so aufgefaßt hat, wird überhaupt ein Vergleichen möglich und mit diesem dann, wie wir überzeugt sind, das Zeugnis, daß sie die Erstgeborne ist an Würde und Wahrheit unter ihren Schwestern.

2. Die Möglichkeit aber, die Individuation der Religion zu verstehen und das Dasein von Qualitätsunterschieden und damit auch das Dasein von Wertunterschieden und die Notwendigkeit, zwischen unvollkommenerer und vollkommenerer Religion nicht nur hinsichtlich des Helleren oder Dunkleren, sondern hinsichtlich des eigentümlichen Geistes einer jeden einzelnen zu unterscheiden, war

gerade in den Grundlagen der Friesschen Religionsphilosophie, wie uns scheint, ganz unvergleichlich gut gegeben, obgleich Fries selber davon noch nicht Gebrauch macht. Nämlich durch seine Lehre vom sittlichen und religiösen Gefühl und von der in beiden „freien" Urteilskraft. Hier ist doch ohne weiteres die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit gegeben, das Ewige individuell und qualitativ eigen zu erleben, aufzufassen und zu beziehen. Wie, das zeigen Erfahrung und Geschichte. Und wo am reinsten und wahrsten, das beurteilt selber wieder die „freie" Urteilskraft des Gefühls. Beides aber nur, nachdem die Religionsphilosophie zu dem ganzen Geschäfte den Grund und den Leitfaden gegeben hat.

Nachlese zu dem Artikel: Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers.

Von

Lic. Hermann Mulert in Halle.

Zu meinem Artikel „Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers" (S. 107 ff. des vorigen Jahrgangs) ist Folgendes zu ergänzen. Ich verdanke die Hinweise z. T. der Freundlichkeit der Herren Stadtpfarrer Günther in Backnang und Kand. Heinrich Scholz in Berlin.

1. Der Tübinger Professor der Theologie Christian Friedrich Schmid (Verfasser der früher weit verbreiteten „Biblischen Theologie des Neuen Testaments", † 1852) hat in Tübinger Pfingstprogrammen Observationum pertinentium ad naturam peccati e doctrina christiana rite definiendam pars I--III (Tübingen 1826 ff.) Schleiermachers Sündenbegriff bekämpft: die christliche Lehre von der Sünde setze irgendwie menschliche Freiheit voraus und die von Schleiermacher schon in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre vertretene Ausscheidung des Freiheitsproblems aus der Ethik sei unmöglich. Im Zusammenhang damit wendet er sich, wie Andere, gegen Schleiermachers Theorie vom absoluten Abhängigkeitsgefühl und von der Erwählung, auch gegen seine Bestimmung des Verhältnisses der Dogmatik zur theologischen Ethik.

2. Gleichfalls gegen die Auffassung der Religion als absoluten Abhängigkeitsgefühls wendet sich Hermann Olshausen (Studien und Kritiken 1830, 632 ff.: Ueber den Begriff der Religion). Schleiermacher habe nicht berücksichtigt 1. den Gegensatz wahrer und falscher Religion. Bestimmte Erscheinungen falscher Religion,

Aberglaube und Greueltaten seien nur zu verstehen aus Abhängigkeit von realen gottfeindlichen Mächten (hier richtet sich die Polemik nun weiter gegen Schleiermachers Lehre vom Bösen und Zurückstellung des Teufels); 2. den Gegensatz entwickelter und unentwickelter Religion; je mehr sie sich entwickle, desto mehr gehe die Abhängigkeit in Selbsttätigkeit über, zugleich aber sei dann der Sitz der Religion nicht aufs Gefühl zu beschränken.

3. Ernst Sartorius, Sabellianismi a s. v. Schleiermachero instaurati censura succincta, Dorpat 1825, richtet sich nicht gegen die Glaubenslehre, sondern formell nur gegen die Abhandlung über den Unterschied zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität; die Artikel der Evangelischen Kirchenzeitung von 1829 aber („Ueber Schleiermacher: Auch ein Sendschreiben") bereits gegen die Sendschreiben an Lücke, nicht eigentlich gegen die Glaubenslehre selbst.

4. Der Philosoph Karl Christian Friedrich Krause hat eine sehr eingehende Kritik der ersten 17 Paragraphen der Einleitung der Glaubenslehre verfaßt (nach der ersten Ausgabe, [1]§ 17 = [2]§ 10). Damit auseinandersetzen konnte sich Schleiermacher nicht, denn sie wurde erst aus Krauses Nachlaß herausgegeben (Synthetische Philosophie, Religionsphilosophie II 2, Göttingen 1843). Krauses eigentümliche Terminologie tritt hier wenig hervor, aber ich bekenne, diese 303 enggedruckten Seiten doch nicht durchgelesen zu haben. Die Differenz zwischen ihm und Schleiermacher ist, wie sogleich anfangs hervortritt, fundamental, da Krause die Philosophie sich gerade auch um Gotteserkenntnis bemühen läßt: sie ist „Gottwissenschaft" oder will es wenigstens werden. Also lehnt er die kritische Erkenntnistheorie, zu der sich Schleiermacher gerade gegenüber den Beurteilern seiner Glaubenslehre bekannt hat, die Scheidung von Theologie und Philosophie ab. Alle Wissenschaft ist ihm im Grunde nur eine.

Dagegen hat Krause „Einige vorläufige Bemerkungen über die Schrift: Der christliche Glaube . . . von Schleiermacher" bereits in Okens Isis 1823 S. 436 ff. veröffentlicht. Er sieht da im unmittelbaren Selbstbewußtsein eine höhere Einheit, die Fühlen, Denken, Wollen und Tun zusammenfasse, und in dieser, im ganzen Menschen sei auch die Frömmigkeit begründet. Im übrigen betont er, wie andere Kritiker, daß dem Gefühl eine Erkenntnis vorausgehen müsse. Aus Gefühlen Gedanken zu entwickeln, sei un-

möglich, und was in dem Buche Schleiermachers stehe, sei auch rein erkenntnismäßig entstanden. Nicht die Erlösung durch Jesus erscheint Krause als das Wesen des Christentums; sie ist nur Mittel zum Zweck, der Heiligung des ganzen Menschen. Dagegen ist er mit Schleiermacher einverstanden in der Tendenz schärferer Trennung des Christentums vom Judentum; abweichend (aber mehr formal) spricht er sich wieder über das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus aus; er betont, daß in der protestantischen Kirche wirklich gesellschaftliches Leben herrschen müsse (gegen hierarchische Tendenzen bei der damaligen Einführung synodaler Verfassungen).

5. Zu Hegels von mir S. 127/28 geschilderter Polemik ist zu bemerken, daß er bereits 1806 in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes (S. LXXXVII) gesagt hat: Wer „sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig . . mit andern Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf Uebereinkunft mit Andern zu dringen. Das Widermenschliche, das Tierische besteht darin, im Gefühle stehen zu bleiben und nur durch dieses sich mitteilen zu können."

6. Von der ersten Auflage der Glaubenslehre ist außer dem Reutlinger noch ein zweiter Nachdruck erschienen: Halle 1830, mit Begleitwort von Förster und Porträt.

7. Friedrich Wilhelm Geß hat bereits in den dreißiger Jahren die Aufnahme, die Schleiermachers Werk fand, darzustellen unternommen: „Deutliche und möglichst vollständige Uebersicht über das theologische System Dr. Fr. Schleiermachers, und über die Beurteilungen, welche dasselbe teils nach seinen eigenen Grundsätzen, teils aus dem Standpunkte des Supranaturalismus, des Rationalismus, der Friesschen und der Hegelschen Philosophie erhalten hat. 2. Aufl. Reutlingen 1837." (Eine erste Auflage liegt unter gleichem Titel nicht vor, sondern wohl in der anonym erschienenen Schrift „Deutliche und gedrängte Uebersicht über die Glaubenslehre Schleiermachers. Reutlingen 1836.") In dem Abschnitt, der die Kritik bringt, nimmt den größten Teil eine Kritik vom Standpunkt des Supranaturalismus ein, die im wesentlichen von Geß selbst gegeben wird; im übrigen legt er sehr sorgfältig die Einwendungen von Röhr, Bretschneider, Heinr. Schmid und Rosenkranz dar, aber auch nur diese. (Rosenkranz, Kritik der Schleiermacherschen Glau-

benslehre 1836; die Schrift ist erwachsen aus einer Rezension der Glaubenslehre in den Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik 1830/31, auf die ich nicht eingegangen bin, weil sie bereits der zweiten Auflage der Glaubenslehre gilt.) Am Schluß gibt Geß ein Literaturverzeichnis, das aber nicht mehr Aeußerungen zur ersten Auflage der Glaubenslehre aufzählt, als oben S. 110 genannt sind. Nach Geß haben die Aufnahme von Schleiermachers Werk zu schildern noch unternommen Wilhelm Herrmann, Geschichte der protestantischen Dogmatik (Leipzig 1842), S. 278—306, der aber im Unterschied von Geß und mir die Kritik nicht sachlich ordnet, sondern nach den Personen der Rezensenten, und Gustav Frank im vierten Bande seiner Geschichte der protestantischen Theologie 236—245, der allerlei Stimmen aus der ganzen seit Schleiermachers Tode verflossenen Zeit zu Gehör bringt und, wie es so seine Art war, uns die drastischsten Aeußerungen nicht vorenthält.

8. Zum Schluß ein unerfreuliches, dafür aber poetisches Echo. August Wilhelm Schlegel hat mit der Ueberschrift „Bedeutsamer Name" folgenden Vers verfertigt (Ges. Werke, herausgeg. von Böcking, II 233):

Der nackten Wahrheit Schleier machen
Ist kluger Theologen Amt,
Und Schleiermacher sind bei so bewandten Sachen
Die Meister der Dogmatik insgesamt.

Thesen und Antithesen.

[Konfessionelle Medizin.]

Den Fachgenossen ist die „Pastoral-Medizin" von Capellmann natürlich bekannt, die 1908 ihre zwölfte Auflage erlebt hat. Aber man merkt in unsern Lehrbüchern und Arbeiten über Konfessionskunde nicht, daß die verschiedene Bearbeitung des Sexuellen und Gynäkologischen zur Charakteristik der Konfessionen

nach ihrer Wichtigkeit verwendet würde. So wird der Hinweis auf eine einschlägige Abhandlung an entlegenem Orte willkommen sein. Geh. Medizinalrat F. Ahlfeld hat im ersten Bande der „Zeitschrift für das gesamte deutsche, österreichische und schweizerische Hebammenwesen" (Stuttgart, Ferd. Enke 1909) einen Artikel von 23 Seiten veröffentlicht über „Geburtshilfe und Konfession". Aus Mangel an Raum verzichten wir auf einen Bericht darüber. Nur wenn eine „Theologisch-praktische Quartalschrift" (Linz 1908) eine Abhandlung bringen kann des Titels: „Die Taufe im Mutterleibe mittelst der Hohlnadel; eine neue Methode auf einfache Weise ein Kind in utero gültig zu taufen; für Seelsorger, christliche Aerzte und Hebammen", so erhellt das die Differenz zwischen der römischen und unserer Religion wie ein greller Blitz. Wie der Autor (Treitner, ein Arzt) an die Giltigkeit dieser Taufe zu glauben vermag, da doch das Hautfett des Kindes in utero nicht durch Seifenwaschung beseitigt werden kann und nur die Taufe auf gewaschener bloßer Haut giltig ist, diese Sorge muß man ihm und seinen Kontroversgenossen überlassen. Zum Glück hört man von einem Priester, der da behauptet, die intrauterine Taufe sei überhaupt von autoritativer Seite in ihrer Giltigkeit angezweifelt (Herzen in der „Zeitschrift für Medizinalbeamte" 1901), aber leider war das schon sieben Jahre vor der Entdeckung der offenbar sehr nötigen Treitnerschen „neuen Methode" in der Linzer Quartalschrift. Ahlfeld ruft zum Schluß nach einem „tüchtigen katholischen Gynäkologen"; möchten „tüchtige katholische Theologen" mit ihm zur Abstellung all solchen Unfugs sich verbinden. Bis dahin werden wir die katholische Sakramentslehre von diesem Punkte aus beurteilen müssen. Wollen sie das? Rade.

[Apologetik und kein Ende.]

In dieser Zeitschrift 1907, 12 und 1908, 1 spielte sich eine freundschaftliche Zwiesprache zwischen Hunzinger und mir über „Apologetik" und „christliche Weltanschauung" ab. Hunzinger ist inzwischen weiter als berufener Professor der Apologetik für seine Disziplin tapfer eingetreten, und da man ihm immer gerne zuhört, sicher nicht ohne Erfolg. Zuletzt in seiner Schrift „Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen Theologie" und in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1909, 3: „Apologetik

und Religionsphilosophie in unserer Zeit“ [1]). Dieser Artikel ist rein methodologischen Inhalts. Ich gestehe, daß ich, was in ZThK 1908 zu lesen stand, viel wärmer und ersprießlicher finde. Hunzinger scheidet in ZwTh streng Religionsphilosophie und Apologetik: man sieht schlechterdings nicht ein, weshalb man die Namen für die Arbeiten, die er meint, nicht vertauschen könnte! Zur höheren Einschätzung der „Weltanschauung“ lasse ich mich gern bekehren; von dem Titel „Apologetik“ hoffe ich noch zu erleben, daß man sich allerseits schamvoll davon zurückzieht. Ich für mein Teil bin ihm inzwischen wo möglich noch mehr entfremdet worden, und zwar vor allem durch Eindrücke aus der Praxis der „apologetischen“ Vorträge und Schriften. Diese Praxis erweist, daß wir es in der vulgären (wenn auch von Theologen ex professo geübten) Apologetik mit einem Nachklang der Scholastik zu tun haben: 1. sacra pagina, 2. pro et contra, 3. die unfehlbar zur ersten zurückführende sententia. Und alle rhetorischen und buchhändlerischen Erfolge dürfen darüber nicht täuschen: was an diesen Leistungen positiv wirkt, ist die Sache und die Persönlichkeit, die dahinter steht; das Vorgeben aber, man werde die christliche Religion „verteidigen“, stößt immer wieder viele durch Weckung falscher Erwartungen in Zweifel und Verzweiflung. So ist es schon einst mit Luthardts berühmten Vorträgen gegangen, die ohne ihre Tendenz keinerlei Segen verloren und schweren Anstoß vermieden haben würden. — Was man im zünftigen Betriebe Apologetik nennt, innerhalb des Systems, darauf kommt ja wenig an. Wir werden gegenseitig gern unsere Nomenklaturen verstehen und begreifen. Aber auch Wobbermin hat mich mit dem, was er zu diesem Titel in Schieles Lexikon sagt, von der Notwendigkeit und Heilsamkeit des Titels nicht überzeugt, so wenig ich über die Sache mit ihm streite.

1) Es ist nicht zum wenigsten die Absicht obiger Zeilen, auf den Beitrag aufmerksam zu machen, den neuerdings die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg, Herausgeber Prof. H. Hilgenfeld in Jena) zur systematischen Arbeit leisten will. Der laufende Jahrgang enthält wertvolle Aufsätze außer von Hunzinger von Wendt, Troeltsch, Thieme, dazu eine Rundschau über systematische Literatur von Kalweit, Wendland (und Hunzinger).

Rade.

Taufe und Abendmahl als Symbole unserer doppelten Stellung zum einen Heilsgut.

Von

Heinrich Weber, Pfarrer in Freistett (Baden).

I. Das Problem.

Unter den theologischen Fragen, welche in der letzten Zeit erörtert wurden, nehmen die Untersuchungen über die Sakramente einen hervorragenden Platz ein. Ihre Herkunft und ihr ursprünglicher Sinn, ihre religiöse Bedeutung für die heutige Gemeinde und für den einzelnen Christen, sowie die Art ihrer zweckmäßigsten Gestaltung wurden unter kritische Beleuchtung gerückt. Die in diesen Punkten geleistete Arbeit ist für den im praktischen Amte stehenden Theologen unübersehbar. Und doch wird gerade er durch seine vielfache Beschäftigung mit den in Frage stehenden Dingen immer wieder veranlaßt werden, die wissenschaftliche Theologie, besonders die Dogmatik zu Rate zu ziehen. Kähler hat gewiß Recht mit seiner Meinung, der systematischen Theologie sei es befohlen, „den Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit für die Verwertung im kirchlichen Dienste zuzurichten, namentlich für den kirchlichen Unterricht" (D. M. Kähler, „Die Sakramente als Gnadenmittel", Lpz. 1903, S. 3). Dann wird aber auch der im kirchlichen Dienst Stehende der systematischen Theologie seine ihm gekommenen Bedenken vortragen und ihrer Erwägung anheimgeben dürfen. Diese und keine andere Bedeutung sollen die

folgenden Ausführungen haben, auch wenn sie schließlich selbst im Gewande positiver Ergebnisse erscheinen.

Was nun in der reichhaltigen Literatur über die Sakramente so sehr zu vermissen ist, das ist eine genauere Darstellung des innern Verhältnisses beider zueinander und auf Grund davon die Hervorhebung des wesentlichen Punktes eines jeden, der es vom andern unterscheidet.

Auch Kähler tadelt (S. 15), daß die Dogmatiker meist jedes der Sakramente nur für sich auf Grund der Aussagen des Neuen Testaments ins Auge gefaßt haben, ohne sich viel mit dem abzugeben, was sie unter sich und mit dem Worte Gottes als Gnadenmittel gemeinsam haben. Die von ihm geübte Zusammenschau der Sakramente mit dem Worte Gottes, worin ihm seitdem Andere gefolgt sind, ergibt aus der reformatorischen Auffassung der Gnade, nämlich nicht als einzuflößender Kraft, sondern als einer Gesinnung Gottes, welcher wir im Vertrauen auf das Evangelium Jesu Christi gewiß werden, daß das diese Botschaft enthaltende Wort Gottes das eigentliche und ausschließliche Gnadenmittel der evangelischen Kirche ist, daß die Sakramente aber nur insofern auch daran beteiligt sind, als sie in sichtbare Zeichen gefaßtes Wort Gottes mit dem Inhalte derselben Heilsbotschaft genannt werden können. Ihr Besonderes liegt also nicht darin, daß sie etwas Andres zu geben hätten als dieses, sondern nur in der Weihe ihres Vorhandenseins von Christus her einerseits und andrerseits in ihrem auf die Sinne wirkenden und darum eindringlichen Charakter, wodurch sie als versiegelnde Unterpfänder derselben Verheißung erscheinen, die auch das Wort Gottes enthält. Ihre Eigentümlichkeit liegt in ihrer Zeichenart, nicht aber darin, daß sie neben dem Worte etwas Besondres zu geben hätten.

Steht man aber einmal auf diesem von den Grundsätzen der Reformation aus sich folgerichtig ergebenden Standpunkt, so entsteht nun erst recht die weitere Frage, in welcher Hinsicht denn jedes der Sakramente, wenn sie beide sichtbares Wort Gottes sind, die Heilsbotschaft darstellen will. Sie findet keine Antwort durch allgemeine Untersuchungen über den Sakramentsbegriff

oder über den Wert der Sakramente als Gnadenmittel. Erst recht aber bleibt sie unbeantwortet, wenn man jedes der Sakramente für sich in der Beschreibung seiner Eigentümlichkeit erledigen will, ohne dabei seine innere Beziehung zum andern und seinen Unterschied von ihm im Sinn zu behalten. Auf Grund ihres gemeinsamen Charakters muß die individuelle Daseinsberechtigung eines jeden aus seiner besonderen Beziehung auf den einen Punkt nachgewiesen werden, dem sie beide dienen.

Das ist aber bisher in der Beschreibung der Bedeutung der Taufe und des Abendmahls nicht geschehen. Nachdem man im allgemeinen über den Sakramentsbegriff seine Ansicht gesagt hat, wird über die Taufe so gesprochen, als ob es kein Abendmahl gäbe, und umgekehrt. So kommt es, daß man meist das, was über das eine hinsichtlich seines Wertes und seiner Bedeutung dargelegt wird, mit Aenderung einiger Gleichnisse, Bilder und Worte bei gleichbleibendem Inhalt auch von dem andern sagen, und was man als Besonderheit eines jeden ausgibt, auch von dem Worte Gottes behaupten kann, ein Beweis, daß in der Regel von jedem der Sakramente bezw. Gnadenmittel, sobald man von dem durch die besondere Form eines jeden nahegelegten Bilde absieht und das Wesen zu erfassen sucht, Aussagen gemacht werden, die allen in gleicher Weise zukommen.

Das Gesagte mag an einigen Beispielen erläutert werden. In der „Evangel. Freiheit“ 1907 schildert sehr schön Kade („Gedanken über das Abendmahl“, S. 455) bei seinen Darlegungen über das Abendmahl, wie wir in unserm sittlichen Leben auf andre Persönlichkeiten, insbesondere in unserer christlichen Bestimmtheit auf Jesus selbst als den Urquell starken, freien gehaltvollen Lebens angewiesen sind. Auf diese seine Bedeutung soll das Abendmahl mit der Erinnerung an das Liebesopfer seines Todes als der Krönung seines Lebenswerkes für uns hinweisen. Wenn man sich aber erinnert, daß im N. T. die Taufe nicht minder im Zusammenhang mit seinem Tod und den daraus hervorgehenden Segnungen genannt wird wie das Abendmahl, und daß ferner bei jener nicht weniger als bei diesem Anlaß ist, über die Bedeutung der Person Jesu für das Werden und Er-

starken religiös-sittlichen Personenlebens nachzudenken, so kann man in jenen Aussagen keine dem Abendmahl allein eigentümliche Bedeutung dargestellt finden.

Auch R. Seeberg hat in seiner Schrift „Das Abendmahl im Neuen Testament“ die Bedeutung dieses Sakraments zu bestimmen gesucht ohne die geringste Rücksicht auf eines der beiden andern Gnadenmittel, speziell die Taufe. Daher kann das Ergebnis, zu welchem er kommt, unmöglich die Probe bestehen. Er hat nämlich den Mittelpunkt der Abendmahlsworte in dem Satz gefunden: „Das ist mein Leib“, welcher die Zusicherung der leibhaftigen Gegenwart Jesu beim Abendmahl enthalten soll, während die Worte vom Kelch nach ihm bloß die Erläuterung geben, wozu der Herr da ist, nämlich zur Zueignung der Sündenvergebung (S. 20). Darnach wird das Hauptgewicht darauf gelegt, daß dieses Sakrament die Gegenwart des Herrn verbürgt. Diesen Vorzug kann es aber wohl nicht vor den andern Gnadenmitteln haben, da doch das Wort: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ die Gewißheit zulassen muß, daß der Herr auch inmitten der um das Gnadenmittel des gehörten und gesprochenen Wortes versammelten Gemeinde sein wolle. Außerdem wird doch wohl auch bei der Taufe im Bewußtsein der Gläubigen die Gegenwart Christi vorausgesetzt. Immerhin mag ja zugegeben werden, daß jenes Gefühl der Gegenwart des Herrn beim Abendmahl durch den Gedanken an sein letztes Zusammensein mit seinen Jüngern und an seine Vornahme der heiligen Handlung, welche jetzt in seinem Namen bei jeder Feier immer noch geschieht, eine ganz besondere Stärkung erfährt. Und doch ist die Annahme seiner Gegenwart nicht etwas, was ein Privilegium des Abendmahls wäre.

Aehnlich wie dem Abendmahl werden auch der Taufe Besonderheiten zugesprochen, die bei näherem Zusehen dem Abendmahl nicht verweigert werden können, so z. B., wenn ihr die Bedeutung der individuellen Heilszueignung gegeben wird. Diese Aufstellung wird schon dadurch verdächtig, daß nach Andern die Sakramente überhaupt neben dem Gnadenmittel des Wortes

Gottes das haben sollen, daß sie sich mehr als dieses mit der Gnadenzusicherung an den Einzelnen wenden. Damit kann man aber wiederum im Interesse des Wortes Gottes nicht einverstanden sein. Denn welchen Wert hat seine Verkündigung, und wie kann es durch den heiligen Geist Glauben wirken, wenn seinen Inhalt nicht jeder Einzelne auf sich selbst bezieht? Zudem ist der Individualismus in der protestantischen Christenheit so sehr ausgeprägt, daß man ihm nicht noch unberechtigte Stützen zu geben braucht.

Eine weitere Aussage über die beiden Sakramente, in welcher allenfalls eine nähere Bestimmung der besondern Bedeutung eines jeden im Verhältnis zum andern gefunden werden könnte, ist die, daß durch die Taufe die Aufnahme in den Gnadenbund Gottes und in die Gemeinschaft der Kirche geschieht, und daß durch das Abendmahl dieser Bund erneuert und befestigt wird. Aber gerade die reformatorische Auffassung von der Taufe, besonders die Luthers (vgl. D. Joh. Gottschick, „Die Lehre der Reformation von der Taufe", Tüb. 1906, S. 34) geht dahin, daß der Taufbund von seiten Gottes unverbrüchliche Geltung hat und keiner Erneuerung bedarf, und daß daher der Mensch gegen alle Anfechtungen und Zweifel nur immer wieder die Zusicherung der Gnade, die ihm in seiner Taufe zuteil geworden ist, auf sich wirken lassen soll zur Festigung des Glaubens und zur Erweckung fröhlicher Zuversicht. Die angeführte Ansicht könnte daher nur dazu dienen, den Wert der Taufe zu Gunsten des Abendmahls zu verdunkeln, indem eine Ablösung des Wertes jener durch dieses stattfindet und die Taufe in der Auffassung des Gläubigen nur so lange Wirkung hat, bis das Abendmahl in Kraft tritt. Oder aber es bemüht sich ein Christ, den Wert der Taufe zur Kräftigung seines Glaubens stetig geltend zu machen, dann tritt das Abendmahl an Bedeutung zurück.

Auch solche Bestimmungen, wie sie Kähler (in der genannten Schrift S. 63) gibt, können kaum den Wesensunterschied beider richtig treffen. Er sagt: „Indem das eine Sakrament als die messianische Beschneidung seine Gemeinde gegen die Menschheit Adams abgrenzt, fordert es die Ausdehnung dieser Grenzen,

soweit Menschen leben. Indem das andere alle Bekenner zu dem einen Brot einladet, bindet es sie über die weite Erde hin in seiner Vergegenwärtigung zusammen in dem Genuß und der Uebung vergebender Liebe.“ Aber könnte die Abgrenzung der Gemeinde Christi gegen die Menschheit Adams nicht auch durch die Berechtigung zur Teilnahme am Abendmahl dargestellt werden? Ist nicht ferner in der angeführten Bestimmung der Wert der Taufe zu sehr auf die Mission und die Verpflichtung der Christenheit zur Ausbreitung ihrer Religion zugespitzt? Bei der obigen Aussage über das Abendmahl braucht man aber nur das Bild vom Brote wegzulassen oder umzudenken, dann gilt die Einladung zum Genuß und zur Uebung vergebender Liebe auch bei der Taufe, und durch diese Einladung, die den Bewohnern der ganzen Erde gilt, ist dann auch ein Hinweis auf ihre Zusammenfassung zu einer einzigen Gemeinschaft gegeben.

Am meisten wird dem im praktischen Amt stehenden Theologen der Mangel einer genauen Unterscheidung der besonderen Bedeutung der beiden Sakramente beim Jugendunterricht fühlbar. Denn es ist weder logisch noch didaktisch zu rechtfertigen, daß in unsern Katechismen bei jedem Sakramente die Frage nach seinen unsichtbaren Gnadengütern oder, wie Luther sagt, nach seinem Nutzen, aufgeworfen und damit der Schein erweckt wird, als ob wirklich bei dem einen etwas Andres gegeben würde als wie bei dem andern, während dann aber der Nutzen bei beiden sachlich, ja fast wörtlich, der gleiche ist. So heißt es im Kleinen Katechismus Luthers bei der Taufe: „Sie wirkt Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit allen, die es glauben“, während der Nutzen des Abendmahls dahin bestimmt wird, daß uns „Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit gegeben wird“. Dem Inhalte nach ist aber doch die eine Aussage gleich der andern. Ganz ebenso liegt der Fall, wenn (wie im badischen Katechismus) die Gnadengüter der Taufe in der Anteilnahme „an der Vaterliebe Gottes, an der Erlösung durch Christus und an den Gnadenwirkungen des heiligen Geistes“ gesehen werden, während die des Abendmahls alles ist, „was uns Jesus Christus durch sein Leben, Leiden und Sterben

erworben hat, nämlich Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit". Ist denn die „Erlösung durch Christus" etwas Andres als „Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit", oder ist sie nicht auch durch sein „Leben, Leiden und Sterben" zustande gekommen, oder kommen die „Vaterliebe Gottes" und „die Gnadenwirkungen des hl. Geistes" nicht zur Erfahrung in „Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit"? Wird ferner das alles nicht auch im Worte Gottes angeboten? Wenn ja, dann darf man auch in der Darstellung durch den Gebrauch verschiedener Worte nicht den Schein erwecken, als handle es sich um unterschiedliche Dinge, während es in Wirklichkeit beidemale doch die gleichen sind. Wie kann man den Gemeindegliedern Klarheit in dieser Sache beibringen, wenn in den Lehrbüchern selbst diese Unklarheit festgelegt ist?

Wenn sich aus alledem ergibt, daß die beiden Sakramente nicht verschiedene Gnadengüter, sondern ein und dasselbe Heilsgut darbieten wollen, und zwar nicht als magische Kraft in sich selber, sondern verheißend und zusichernd, wie das Wort Gottes, von dem sie nur eine sichtbare Darstellung sind, so kann ihr Unterschied voneinander nur darin zu suchen sein, daß jedes der beiden das Verhältnis des dargestellten Heilsgutes zu dem Gläubigen nach einer besonderen Seite hervorhebt. Das Wesentliche eines jeden besteht also nicht in einem besondern sachlichen Inhalt, auf den es etwa hinzuweisen hätte, sondern in der Hervorhebung einer formalen Seite, von welcher aus der Gläubige seine Stellung zu ein und demselben Heilsgut ins Auge zu fassen hat. Daraus folgt dann weiter die Erwägung, ob denn, bei dem Vorhandensein von zwei Sakramenten, die in Betracht kommenden formalen Beziehungen, welche in ihnen zur Darstellung kommen, nicht auf zwei Punkte hinweisen, zwischen denen, wie der Inhalt eines Kreises zwischen den Endpunkten seines Durchmessers, der ganze Inhalt des religiös-sittlichen Lebens des Menschen liegt. Der Unterschied zwischen Taufe und Abendmahl in der wesentlichen Bedeutung beider müßte darnach auf einem diametralen Gegensatz beruhen. Er würde also auf einer Linie liegen, welche von dem einen zum andern visiert wird. Oder mit andern

Worten: man kann die Bedeutung der Taufe nicht finden, ohne sie vom Standort des Abendmahls anzusehen, und die des letzteren nicht, ohne es von der ersteren aus zu betrachten.

Wenn es sich dabei ergeben würde, daß das Wesentliche der beiden Sakramente in der Tat zwei Hauptpunkte sind, innerhalb welcher sich alles religiös-sittliche Leben vollzieht, dann erst würden sie aus der Stellung der Zufälligkeit, in der sie sich tatsächlich befinden, in die der dogmatischen Notwendigkeit hinaufgehoben. Es würde dann vielleicht auch klar, warum gerade die Taufe das Sakrament sein muß, welches die Aufnahme in den Gnadenbund Gottes und in die Gemeinschaft der Kirche bedeutet, warum sie ferner am Anfang des Lebens steht und nicht wiederholt werden kann, ferner, weshalb die Teilnahme am heiligen Abendmahl erst bei Eintritt einer gewissen Mündigkeit erfolgen kann, und dieses Sakrament die Wiederholung verlangt, nicht etwa bloß deshalb, weil es Jesus so gefordert hat. Denn so gewiß die Sakramente den Hauptgrund ihrer Weihe in ihrem Bestehen von ihm her haben, so sind sie doch, wenn sich ihr Inhalt und ihre Stellung zu einander nicht aus dem Wesen der Religion selbst erweisen läßt, mit einer Zufälligkeit behaftet, die bloß geschichtliche Dinge immer haben. Sollen solche einen Wert in einem System von Glaubenssätzen behaupten, so muß ihr Sinn sich zugleich als notwendiger Inhalt des Glaubens begreifen lassen, dem jene Sätze gelten. Sonst würde ihre Erörterung nur in der Liturgik einen Platz haben, nicht aber auch in der Dogmatik. Diese darf nicht bloß mit geschichtlich gegebenen Tatsachen rechnen. Sie darf nicht einfach sagen: So hat es der Meister befohlen, darum ist es so; wir haben bloß zwei Sakramente, weil Christus bloß diese zwei gestiftet hat; oder: Hätte er auch die Taufe zur Wiederholung bestimmt gleich dem Abendmahl, so würden wir sie eben auch wiederholen. Vielmehr muß die Dogmatik nach einem innerhalb des Ganzen ihres Systems als Notwendigkeit geforderten Sinn dieser heiligen Gebräuche suchen. Wir wollen dabei ganz absehen von der in der modernen Theologie umstrittenen Frage der Stiftung der Sakramente durch Christus und der Gründung ihrer Bedeutung für den Gläubigen

auf diesen Punkt.

II. Biblische Fingerzeige.

Die Möglichkeit einer solchen Bestimmung des Verhältnisses von Taufe und Abendmahl zu einander, wie sie durch den Gang der vorhergehenden Untersuchung gefordert wird, muß für eine evangelische Dogmatik, die sich doch auf der hl. Schrift aufbauen will, aus dieser nachgewiesen werden. Wenn sich nun aus ihr ergeben würde, daß auch das Neue Testament das Verhältnis der Sakramente zum Gläubigen in einer Weise darstellt, welche sie als Bestimmungen seiner Stellung zu ein und demselben Heilsgut, also einer bloß formalen Beziehung, erkennen ließe, so wären diese Aussagen deutliche Fingerzeige zu einer Lösung des angegebenen Problems.

Zunächst werden da die paulinischen Briefe als die anerkannt früheste neutestamentliche Literatur in Frage kommen. Wenn man nun darin die von der Taufe sprechenden Stellen ansieht, so ergibt sich die überwältigende Tatsache, daß in ihnen von den Wirkungen dieses Sakraments auf den Gläubigen immer nur in passivem Sinn, meist auch in passiver Form gesprochen wird. In Röm. 6 sind die als direkte Taufwirkungen gemachten Aussagen von den für das sittliche Leben des Getauften gezogenen Folgerungen zu unterscheiden. Jene finden ihre Zusammenfassung in dem Ausdruck συνετάφημεν αὐτῷ εἰς τὸν θάνατον. Es ist mit den Christen zunächst in passivem Sinn etwas vorgegangen, was in der Taufe seine Darstellung findet. Die Pflicht aber des Wandels im neuen Leben, welche in der Willensbetätigung des Gläubigen sich auswirkt, ist mit ἵνα als dem in der Taufe beabsichtigten Ziel aus jenem passiven Tauferlebnis hergeleitet. Dagegen das Versetztwerden in das mit βαπτισθῆναι εἰς ausgedrückte Verhältnis der Zugehörigkeit zu Christus mit den Heilswirkungen seines Todes ist nur von der Seite des passiven Erlebnisses gekennzeichnet. Auch zugegeben, daß in dieser passiven Darstellung im Sinne des Apostels eine mystisch-sakramentale Einwirkung oder Uebertragung der Heilswirkungen des Todes Jesu auf den Getauften zu sehen ist, der wir nicht

mehr folgen können, so hindert doch auch nichts, zugleich eine psychologisch-symbolisch gedachte Beziehung des Vorgangs anzunehmen, der dem Denken des Apostels nicht fremd ist, im Gegenteil auch ihm nahe liegt, uns aber die Möglichkeit einer Anknüpfung für unsere heutigen Vorstellungen bietet. Man versteht nämlich dann den passiven Sinn der Aussagen über die Taufe, wenn man zunächst von der Willensäußerung des Täuflings: „Ich will ein Christ sein und mich taufen lassen" absieht und auf die hinter dieser Willensäußerung zurückliegenden Einwirkungen zurückgeht, die er in der Gemeinde der Gläubigen durch den Geist Christi erfahren hat. Bevor nämlich jene Willensäußerung getan werden konnte, hatte an dem Täufling das Evangelium oder der lebendige Christus schon gearbeitet, er hatte schon eine Einwirkung des christlichen Geistes auf seine Seele, ohne seinen Willen und seine Absicht, erfahren, Christus hatte ihn schon mit seinem Geiste umfangen, wodurch es schließlich bei ihm zu dem Entschluß kam: „Ich will ein Christ sein und mich taufen lassen." Also auch bei dem erwachsenen Täufling ist das passive Erleben, das Erfahren einer Geisteswelt, die an sein Herz, unabhängig von seinem Willensentschluß, herankommt, prinzipiell und zeitlich das erste. Der symbolische Ausdruck hierfür ist die Taufe.

Auch Kol. 2, 11. 12 sind die mit der Taufe zusammenhängenden Heilswirkungen in Beziehung auf den Täufling passivisch gedacht. Indem die Getauften mit Christus begraben werden, erfahren sie ein Ausziehen des Fleischesleibes. Wenn V. 13 das göttliche Tun zur Bewirkung des Heils des Christen hervorgehoben wird, so darf auch das vorhergehende Erwecktwerden mit Christus durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes zunächst nicht von der menschlichen Selbsttätigkeit verstanden werden: Gott hat sie, die in ihren Sünden tot waren, durch die Gemeinschaft mit Christus lebendig gemacht.

In Gal. 3, 26. 27 stehen die beiden Sätze im Verhältnis der kausalen Abhängigkeit: „Ihr seid Gotteskinder durch den Glauben an Christus Jesus, denn durch die Taufe habt ihr Christus angezogen." Weil ihr in dem durch die Taufe darge-

stellten Lebensverhältnis zu Christus steht, in welchem ihr mit christlichem Geiste, wie mit einem neuen Seelengewande umgeben seid, darum seid ihr zu einem persönlichen, freiwilligen Ergreifen dieses Lebensverhältnisses im Glauben und dadurch zur Gotteskindschaft gekommen. Der mediale Ausdruck ἐνεδύσασθε hat passiven Sinn. Es gilt davon, was Cremer (Bibl.-theol. Wörterbuch, 8. A., S. 353) zu Eph. 4, 24 und Kol. 3, 10 sagt: „Die Erneuerung kommt nicht zustande durch das Verhalten des neuen Menschen, auf welches der Apostel hinaussieht, sondern umgekehrt kann von dem neuen Verhalten erst die Rede sein, wenn der καινὸς ἄνθρωπος da ist."

Dieses passive Verhältnis des Gläubigen zu Christus bezw. zu seiner Gemeinde als seinem σῶμα, welches in der Taufe seine sinnbildliche Darstellung hat, tritt in 1. Kor. 12, 13 besonders deutlich in die Erscheinung: „In einem Geist sind wir alle zu einem Leib getauft". Das πνεῦμα ist die in der Gemeinde Christi als seinem σῶμα wirkende Lebenskraft, und die Taufe ist der zusammenfassende Ausdruck für das Eingetauchtwerden in diesen Geist oder die gliedliche Einverleibung in das σῶμα Christi.

In 1. Kor. 6, 11 ist die mit ἀπελούσασθε bezeichnete Taufwirkung näher in den passiven Formen ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε dargelegt. Durch den Zusatz ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου I. Xp. καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν ist diese Wirkung zugleich als eine solche gekennzeichnet, welche aus einem Verhältnis der Zugehörigkeit zur Person Christi und den darin erfahrenen Geisteskräften Gottes hervorgeht.

Ephes. 5, 26 erscheint Christus als derjenige, der die Gemeinde heiligt, καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι. Er vollzieht alles an ihr zu ihrer würdigen Darstellung. Er ist aktiv und seine Gemeinde ihm gegenüber passiv.

Es sei nun noch auf zwei charakteristische Stellen aus späterer Zeit, nämlich auf Tit. 3, 5 und Joh. 3, 3 f. hingewiesen. In der ersteren ist die Taufe ein Bad genannt, welches Wiedergeburt und Erneuerung durch den hl. Geist wirkt. Menschliche Gerechtigkeit und Menschenwerk ist dabei ausdrücklich ausgeschlossen und aller Nachdruck auf die rettende Barmherzigkeit Gottes ge-

legt. Der hier vorkommende Ausdruck παλιγγενεσία findet eine sachliche Erläuterung in Joh. 3. Denn trotzdem dort Jesus im Gespräche mit Nikodemus einen Appell an dessen Willen zur Ergreifung des neuen Lebens zu richten scheint, zeigt doch der weitere Verlauf des Gesprächs, daß der Hauptnachdruck beim Zustandekommen der Wiedergeburt auf der von dem Willen des Menschen unabhängigen Geisteswirkung von oben liegt. Es wird mit dieser Bezeichnung das neue Leben des Christen nur unter einem Gesichtspunkt ins Auge gefaßt, bei welchem von aller Selbsttätigkeit des Menschen abgesehen wird. Es gilt dabei das, was Bassermann („Der Katechismus für die evang.-prot. Kirche im Großh. Baden“ 3. Heft, S. 49) zu dem Ausdruck „Wiedergeburt“ sagt: „Gottes Kraft ist es schließlich, nicht die unsrige, welche uns die Umkehr . . . gelingen läßt. Aus diesem Grunde, weil wir auch in diesem Stücke wie in allen andern viel weniger selbst tun als an uns geschehen lassen, viel mehr bekehrt werden als uns selbst bekehren, und alles, was wir dazu tun, nur fertig bringen durch die Kraft, die aus unsrer Gemeinschaft mit Gott fließt, bezeichnet man die Bekehrung auch mit einem Ausdruck, der dieses unser passives Verhalten veranschaulicht: es ist der Ausdruck Wiedergeburt.“ Wenn daher Häring („Der christliche Glaube“ S. 485) sagt: „Wiedergeburt ohne Glauben zu denken ist im Gedankenkreis des ganzen Neuen Testaments unmöglich“, so ist das wohl richtig, sofern das neue Leben durch Christus sicherlich nicht ohne die im Glauben sich vollziehende aktive Hinnahme des dargebotenen Heiles zustande kommen kann, aber unzutreffend ist jene Behauptung, sofern mit der Bezeichnung „Wiedergeburt“ das Werden des neuen Lebens bloß nach der Seite der von unserm Willen unabhängigen, außer uns liegenden Wirkungskräfte angeschaut werden soll. Es wird dabei das Neuwerden des Menschen nur bezüglich der von jeder Selbsttätigkeit unabhängigen Gnadenwirkung des in der Gemeinde schaffenden hl. Geistes ins Auge gefaßt. Auf den Glauben wird dabei gar nicht weiter reflektiert. Daher ist die dort von Häring aufgeworfene Frage: „Gehört auch Kindertaufe und Wiedergeburt zusammen? d. h. aber: können die Kinder glauben?“ gegen-

standslos.

Den angeführten neutestamentlichen Stellen über die Taufe gegenüber kommen die übrigen noch vorhandenen, insbesondere die der Apostelgeschichte weniger in Betracht, weil diese letzteren einer späteren Zeit angehören und eine viel mechanischere Auffassung der Voraussetzungen und Wirkungen der Taufe bekunden. Freilich kann auch die in der Apostelgeschichte mit der Taufe in Verbindung gesetzte Geistesmitteilung ein Hinweis darauf sein, daß die Grundlage des im Glauben gewonnenen neuen Lebens von außen kommende Kräfte sind, deren am Menschen neuschaffende Einwirkung in der Taufe zur Darstellung kommt. Dabei kann der Umstand, daß die Geisteswirkungen nicht bloß als gleichzeitig mit der Taufe, sondern auch vor und nach ihr eintretend berichtet werden, ein interessantes Zeugnis dafür bieten, daß sie nicht durch den Vollzug der Taufe selbst hervorgebracht wurden.

Hauptsächlich Mark. 16, 16, welches von Luther und seinen Nachfolgern in der Behandlung der Tauflehre als Hauptstelle für diese angesehen wurde, hat die Voraussetzung der Unentbehrlichkeit des Glaubens bei diesem Sakrament und die daraus sich ergebende Schwierigkeit bei der Begründung der Kindertaufe zur Folge gehabt. Als späterer Zusatz ist diese Stelle jedoch ohne Gewicht, außerdem kann die nebeneinander stehende Erwähnung von Glauben und Taufe als eine Zusammenfassung zweier Hauptpunkte des Christenstandes gelten, wobei aber über das zeitliche und sachliche Verhältnis beider zu einander nichts ausgesagt werden soll.

Welches also auch immer die Aussagen des Neuen Testaments über die Wirkungen der Taufe seien — Absterben von der Sünde, Entstehung eines neuen Lebens, Wiedergeburt, Reinigung von Sünden, Ausziehen des Fleischesleibes, Eingliederung in den Leib Christi, Empfang des hl. Geistes, Lebensgemeinschaft mit Christus —, sie sind nicht etwa Vorzüge der Taufe, die dem Abendmahl und dem Worte Gottes nicht zukämen, vielmehr ist das Wesentliche bei der Taufe das, daß in jeder dieser Hinsichten das in Christus uns zuteil gewordene Heil nach der Seite des von der Mitwirkung des Menschen unabhängigen Erfahrens

begriffen werden muß. —

Was den Grundgedanken des Abendmahls im Zusammenhang der Stellen betrifft, an denen es im Neuen Testament erwähnt ist, so kann man dem Urteil Seebergs (in seiner genannten Schrift, S. 18) wohl beipflichten: „Man verbaut sich den Weg zum Verständnis rettungslos, wenn man die „Einsetzungsworte“ aus ihrem Zusammenhang und aus der ganzen Situation, in der sie gesprochen, herausreißt und sie dann dreht und deutet, wie Paragraphen eines Gesetzbuchs“, wenn wir auch aus den oben angegebenen Gründen das Ergebnis, zu welchem er gelangt, ablehnen. Beachtet man die Situation, in der sich Jesus an jenem letzten Abend mit seinen Jüngern befand, so wird man Folgendes in Betracht ziehen dürfen. Die Zeit, in welcher er bei den Seinen als ihr Lehrer und Meister, Hirte und Führer war, geht zu Ende. In mehrjährigem Zusammensein mit ihnen hat er auf sie eingewirkt, mit seinem Wort und seinem gotterfüllten Leben seinen Geist in sie hineingepflanzt. Aber trotz allem guten Willen und aller hohen Begeisterung, die sie in seiner Nachfolge bewiesen hatten, war doch noch so viel Mißverständnis, Schwachheit, Zaghaftigkeit und Wankelmut in ihnen. Der Gedanke daran bewegt ihn gerade jetzt zugleich mit der Gewißheit seines nahen Todes und seines letzten Zusammenseins mit ihnen. Da ist es ganz natürlich, daß seine letzten Ermunterungen auf ein entschlossenes Hinnehmen seiner Heilsgüter und ein entschiedenes Nachfolgen in seinen Fußstapfen gerichtet sind. Von seiner Geistesgröße überwältigt, haben sie sich bisher von ihm, da er leiblich bei ihnen war, mehr am Gängelbande führen lassen. Das bloß empfangende Verhältnis zu ihm war noch nicht zu der entschlossenen eigenen Willensbewegung zur Hinnahme seiner Gaben und zur zielbewußten Ergreifung der von ihm gestellten Aufgaben herangereift. Empfangende sollten sie gewiß auch in Zukunft immer bleiben. Denn nur das konnten sie in seinem Reich sein und haben, wozu er sie machte und was sie von ihm hatten. Aber dieses Empfangen sollte noch mehr aus der Sphäre des unbewußten Erlebens in die des entschlossenen Hinnehmens hinaufwachsen. Was in seinem Leben, das mit dem freiwilligen

Opfertod für die Sache Gottes gekrönt war, zur Offenbarung kam, das sollten sie hinnehmen als ihr persönliches Eigentum. Dieses Nehmen konnte freilich nicht erfolgen ohne gleichzeitige Hinnahme der Leiden, die daraus flossen, ohne Eintritt in die Arbeit des Reiches Gottes und ohne die Gewißheit der auch künftig siegbringenden Gegenwart ihres Herrn. Der Gedanke an diese selbständige Erfassung des Heils und ihrer Berufsaufgaben durch die Jünger bewegt Jesus in den Stunden seines Abschieds. Die Betonung des selbständigen, entschlossenen Zugreifens bei den ihnen verliehenen Gaben und Aufgaben steht daher im Mittelpunkt des Gedankenkreises, aus welchem das hl. Abendmahl hervorgegangen ist. Auf dem „Nehmet, esset, trinket!“ ruht daher aller Nachdruck. Alles Andere, besonders der Hinweis auf den für sie gebrochenen Leib und das für sie vergossene Blut, soll nur diesen Entschluß fördernde Vorstellungen erwecken, etwa wie wenn der Gedanke an die Leiden eines Vaters oder einer Mutter für eine ihnen am Herzen liegende Sache, über die sie noch kurz vor ihrem Tode in bewegten Worten mit ihren Kindern gesprochen, in diesen einen unvergeßlichen Eindruck hinterläßt und ihnen einen um so größeren Antrieb gibt, diese Sache als ihre eigne hinzunehmen und zu betreiben.

Daß es Jesus hauptsächlich auf die Weckung dieses Entschlusses und auf die Hinterlassung eines Zeichens, das sie an diese Absicht in Zukunft immer wieder erinnern sollte, angekommen ist, läßt auch deutlich bei Matthäus und Markus der Zusammenhang erkennen, in welchem die Erzählung von der Abendmahlsfeier sich befindet. Denn sie wird umrahmt von der Erwähnung seiner Trauer über den Verrat des Judas und seines Hinweises auf das Aergernis, das seine übrigen Jünger in dieser Nacht an ihm nehmen werden. Das Vorhandensein solcher Willensschwäche und geringen Entschlossenheit für seine gefährdete Sache legen den Gedanken an eine eindrucksvolle Ermahnung zu entschlossener Ergreifung seiner Heilsgaben und -Aufgaben nahe, wie sie im heiligen Mahl durch eine auf die Sinne wirkende Feier und die Vorstellung des Opfertodes für die Seinen in unauslöschlicher Predigt gegeben ist. Bei Lukas findet sich

dieser Gesichtspunkt noch verstärkt durch die Erwähnung seines Verlangens, bei dem letzten Mahle mit ihnen zusammen zu sein, im Zusammenhang mit dem Hinweis auf die Anfechtungen und Gefahren, die ihrer Festigkeit drohen werden.

Aehnliche Erwägungen ergeben sich aus Johannes 14—17, wo eine Darstellung der Stimmung Jesu an diesem Abend nach der Auffassung dieses Evangelisten sich findet. Da ist in den verschiedensten Wendungen seine Absicht gekennzeichnet, ihre Entschlossenheit zu seiner Nachfolge zu wecken, mit der Versicherung seiner steten, heilbringenden, geistigen Gegenwart. Da ferner Joh. 6 das Essen und Trinken des in Jesus dargebotenen Brotes und Trankes dem gläubigen, entschlossenen Hinnehmen seiner Lebensworte gleichgestellt wird, und da diese bildliche Ausdrucksweise offenbar mit dem Gedanken an die Feier des Abendmahls gewählt ist, so ist auch darin ein Hinweis auf die Bedeutung dieses Mahls als einer entschlossenen, gläubigen Hinnahme dessen zu erkennen, was Jesus an Lebensgütern anbietet.

Daß das Wesentliche in der Bedeutung dieses Sakraments nicht in dem Hinweis auf den Tod Christi und seinen Wert für uns zu suchen ist, geht, wie oben schon erwähnt, daraus hervor, daß sich auch bei der Taufe im N. T. diese Beziehung findet. Ebensowenig kann seine Besonderheit in der bei seiner Feier stattfindenden Gemeinschaft mit Christus und der Feiernden untereinander liegen, da nach andern Stellen dieselbe Doppelbeziehung der Gemeinschaft doch auch im Zusammenhang der Taufe betont ist, wie ein Vergleich von 1. Kor. 10, 16. 17 mit 1. Kor. 12, 12. 13 unwiderleglich zeigen kann. Um Gemeinschaft mit Christus und untereinander handelt es sich also bei beiden, aber in der Taufe bloß um diese eine Seite, daß die erwähnte Gemeinschaft durch außer uns liegende Kräfte, die sich in der Gemeinde schon vor unserm Eintritt in sie vorfinden, zustande kommt, im Abendmahl dagegen um die jener geradezu entgegengesetzte Seite, nämlich, daß sie als freie, persönliche zu ihrem Zustandekommen doch auch die persönliche, selbständige Zustimmung im Glauben nötig hat.

Uns ergibt sich also das als wesentlich an den beiden Sa-

kramenten: Die Taufe ist nach biblischem Zeugnis das Sakrament, welches darstellt, wie uns das Heilsgut unabhängig von unserm Wollen und Tun zuteil wird, das Abendmahl dagegen dasjenige, welches darstellt, wie wir das Heilsgut mit gläubiger Entschlossenheit hinnehmen müssen, wenn es unser persönliches Eigentum werden soll.

III. Dogmatische Zusammenfassung.

Die Erfahrung zeigt, daß alles religiöse Leben unter den im Vorhergehenden aufgezeigten beiden Gesichtspunkten zustande kommt, die es nicht bloß in seinem Werden, sondern auch in seinem weitern Verlauf wie die Brennpunkte einer Ellipse beherrschen. Seine Grundlage sind Kräfte und Einwirkungen, die der Mensch erfährt, bevor er mit seinem Urteil und seinem Willen dazu Stellung genommen hat. Aber ohne die Zustimmung des letzteren bleibt das religiöse Leben unvollkommen und unfrei.

Jene Abhängigkeit ist freilich nicht nur auf dem Gebiete der Religion vorhanden, sondern auf allen Gebieten des menschlichen Lebens. Unsere Zeit ist in dieser Erkenntnis tiefer gedrungen als irgend eine andre. Denn ihre Natur- und Geschichtswissenschaften haben die Lebenszusammenhänge und die Abhängigkeit des Individuums von seiner Zeit, seinem Standort, seiner Umgebung, seiner Abstammung und andern Einflüssen mit eindrucksvoller Deutlichkeit bloßgelegt. Dieser Eindruck hat sogar verwirrend und erschütternd auf die Weltanschauung vieler Zeitgenossen gewirkt, indem daraus ein die Gewissen abstumpfender, die Tatkraft lähmender materialistischer Determinismus geworden ist. Die größere Erkenntnis der Abhängigkeit des Einzelnen in seinem Werden von außer ihm liegenden Kräften und Bedingungen hat vielfach zu einer Schwächung des Gefühls der eigenen Verantwortlichkeit geführt. Wir brauchen nur daran zu erinnern, wie die moderne Schriftstellerei die Taten und Eigenschaften ihrer Helden aus dem Boden eines bestimmten „Milieus" erwachsen läßt und die Menschen begreifen will als Naturprodukte gewisser Verhältnisse, aus denen sie hervorgegangen sind. Unter diesen Tatsachen wird der Glaube an die Lenkung der Schicksale

durch einen Vatergott und an den mitschaffenden Einfluß eines freien Willens bei vielen erdrückt.

Mit ihnen hat auch die christliche Religion zu rechnen. Aber sie ist in der glücklichen Lage dafür im Mittelpunkt ihres Wesens einen Anknüpfungs- und Berührungspunkt zu haben, ja sie kann dankbar dafür sein, daß durch den Nachweis jener Tatsachen in der Abhängigkeit der Individuen zur Festigung eines schon immer von ihr behaupteten Lehrpunktes Material geliefert wird. Anstatt sich mit ihnen bekämpfen zu lassen, kann sie sich Waffen daraus machen zu ihrer Verteidigung.

Es ist nämlich doch immer schon eine christliche Lehre gewesen, daß der Mensch mit allen seinen Gaben, Gütern und Kräften nicht auf sich selbst gestellt ist. Die letzte Quelle ihrer Herkunft ist Gott. Aber von ihm bis zu dem einzelnen Menschen gibt es, abgesehen von einer möglichen und wirklichen direkten Geisteseinwirkung, unendlich viele und mannigfach abgestufte Mittelursachen, die als natürliche Umgebung dessen erscheinen, auf den sie wirken. Es ist freilich ein religiöses Urteil, unter dem sie so angesehen werden, die sogenannte exakte Wissenschaft ist durch die vorliegenden Tatsachen zu diesem Urteil nicht gezwungen. Aber dieser Unterschied bleibt immer bestehen zwischen religiösen und rein wissenschaftlichen Urteilen. Das religiöse Urteil nimmt auch in dem vorliegenden Material eine Sichtung vor. Die von außen ihm zukommenden fördernden Einwirkungen, sowie die Güter und Kräfte, die es als gute und heilsame erkennt, führt es auf Gott als letzte Ursache zurück, während es das Böse, Verderbliche auf die Gott widerstrebende menschliche Willensrichtung zurückleitet, welche in dem vielverschlungenen menschlichen Gemeinschaftsorganismus oft eine solche Verstärkung erfährt und in einer solchen den Einzelnen beherrschenden Lebensmacht auftritt, daß dieser freilich wie von einer unwiderstehlichen Notwendigkeit davon ergriffen wird. Aber wo das Individuum von einer solchen Uebermacht des Bösen hilflos erfaßt und mit fortgerissen wird, da erkennt das religiöse Urteil eine Gesamtschuld, die in der Furchtbarkeit ihrer verderbenbringenden Macht nur um so mehr gewissenschärfend auf den Einzelnen zu wirken

imstande und an welcher der scheinbar Unschuldigste doch an seinem Teil mit verantwortlich ist.

In unserm Zusammenhang handelt es sich aber nur um die Abhängigkeit von außer uns wirkenden Kräften in Beziehung auf den religiösen Heilsbesitz, welche der in den übrigen Lebensgebieten analog ist. Was wir haben an Erkenntnis des göttlichen Willens und unsrer Stellung zu Gott, sowie unsrer Pflichten gegen ihn und unter einander, der daraus fließende Geistesbesitz und die darin gefühlten Ewigkeitskräfte sind uns von Gott gegeben in der Gemeinschaft der Menschen, in welcher wir uns befinden. Weil wir nur auf Grund dieser Gaben und Kräfte, die durch das Mittel des Lebenszusammenhanges mit unsern Mitmenschen und uns umgebender Verhältnisse uns von Gott verliehen sind, das Gute, das wir etwa schaffen, zustande bringen, so sind auch unsere Werke nicht unser eigen, sondern sie werden dem geschuldet, der uns hiezu die Ausrüstung gegeben hat, oder der Gemeinschaft, aus welcher wir hervorgegangen sind, so daß wir dem kommenden Geschlecht dienen, wie das vergangene uns gedient hat. Das Reich Gottes mit der Fülle seiner Güter und Gaben ist gekommen als Geschenk der Gnade Gottes, es geht weiter von einem Geschlecht zum andern, von den Vätern ererbt durch die Kinder, von diesen wieder weiter gegeben an die Nachkommen. Der Einzelne verdankt seinen Anteil daran nur seinem Zusammenhange mit der Gemeinschaft, aus welcher er hervorgegangen ist. Dieser Zusammenhang wird in unserm in religiöser Hinsicht so individualistisch gerichteten Zeitalter, in welchem man auf andern Gebieten die Zusammenhänge so klar erkennt, gar sehr vergessen. Da denkt mancher nicht daran, daß er sein religiös-sittliches Dasein seinem Hervorgehen aus Lebensverhältnissen und Beziehungen verdankt, die von seinem Willen und Denken nicht gestaltet worden sind. Wenn aber der Christ diese mit der Gewalt einer Notwendigkeit ihm gegenüberstehende Macht mit freier Beurteilung als eine für ihn heilsame und gute und von Gott zu seinem Besten ihm gegebene anerkennt, empfindet er sie als eine Gnade Gottes. Wir sehen also die unser Dasein bedingende Notwendigkeit religiös, mit den Augen des

Glaubens an, wenn wir von der Gnade Gottes reden, durch die wir sind, was wir sind (1. Kor. 15, 10). Der Begriff Gnade ist daher der in religiöse Betrachtung gerückte Begriff der Notwendigkeit.

Diesen Zusammenhang, in welchem der einzelne Christ mit seinem religiös-sittlichen Leben als einer dieses bedingenden Notwendigkeit steht, stellt sehr schön Gottschick („Die Lehre der Reformation von der Taufe“, S. 23) mit folgenden Worten dar: „Gerade Gedanken, die uns Modernen sich deutlicher und lebhafter nahegelegt haben als Luther, können der Vergegenwärtigung der Tatsache, daß wir durch Gottes Fügung in die Kirche eingegliedert sind, glaubenwirkende Kraft verleihen. Hierher gehört erstlich das Verständnis dafür, daß lebendige sittliche Persönlichkeiten uns zu eignem sittlichen Leben halfen, nicht nur durch Uebermittelung der betreffenden Wahrheiten, sondern indem sie durch ihr ganzes persönliches Leben Wert und Realität der sittlichen Güter Andern, besonders dem Nachwuchs, anschaulich machen, und sofern sie aus ihrer sittlichen Richtung heraus auf diese handeln und dadurch sozusagen naturartig die entsprechende Gegenbewegung des Gemüts und Willens wie eine Reflexbewegung hervorrufen. Hierher gehört ferner, daß der uns gegenwärtig umgebende Kreis von Persönlichkeiten sich durch die Persönlichkeiten der Vergangenheit erweitert, die nicht nur durch die Ueberlieferung der Geschichte, sondern auch durch eigene, literarische Zeugnisse ihres Personenlebens wirksam in die Gegenwart hineinreichen. Hierher gehört ferner der Blick für die unmerklich assimilierende Kraft, die die Umgebung durch alle möglichen geistigen Imponderabilien, auch solche, die ein Erbe der Geschichte darstellen, auf den Einzelnen ausübt. Wenn wir das Bild der Kirche mit Hilfe solcher uns Modernen vertrauten Betrachtungsweise uns lebendig vor die Seele stellen, so ist es vollauf verständlich, wie, sobald die Erziehung in ihr im Verein mit Gottes Leitung des äußeren Lebens ihr Werk getan und sehnsuchtsvolles Verständnis für den Wert des Vertrauens zu dem Gnädigen geweckt, im Einzelnen die Tatsache, daß Gott ihn in sie hineingegliedert hat, zu dem Gotteszeugnis wird, das ihm zu-

ruft: Ich habe dich je und je geliebt und zu mir gezogen aus lauter Güte."

Diese in so verschiedener Weise sich geltend machenden religiös-sittlichen Lebenskräfte sind aber auf den Geist Christi zurückzuführen, der in die Menschheit als ein umgestaltender Sauerteig hineingekommen ist. Gott wirkt auf den Einzelnen durch diesen in der Kirche als dem σῶμα Christi schaffenden Geist vermöge seiner Eingliederung in diesen Organismus. Daher kann gesagt werden, Christus oder Gott ist es selbst, der an dem Menschen zur Schaffung eines neuen Lebens arbeitet.

Die symbolische Darstellung nun, daß nur infolge dieser Eingliederung des Einzelnen in das Lebensganze der Kirche jene zunächst von dem persönlichen Willen unabhängige Einwirkung stattfindet, aus welcher das später in freier Ueberzeugung sich gestaltende religiöse Leben erwächst, ist die Taufe. Wie jene früher angeführten Stellen des N. T. die mit ihr verbunden gedachten Heilswirkungen passiv darstellen, so will sie tatsächlich nur diese eine Seite unseres religiösen Heilsbesitzes zur symbolischen Darstellung bringen, nämlich daß, noch bevor wir frei wählen konnten, dieser uns schon nahegebracht war und irgendwie unsern Geist erfaßt hat.

Daraus folgt nun, daß naturgemäß die Taufe ganz am Anfang des Lebens stehen muß. Denn die beschriebenen Einwirkungen beginnen doch bei dem in christlicher Umgebung aufwachsenden Kinde tatsächlich mit der ersten Lebenszeit, schon wenn es, ohne selbst sprechen zu können, die Händchen zum Gebete faltet, weil Eltern und Geschwister es auch tun.

Es geht auch aus dem Wesen dieses Sakramentes deutlich hervor, daß seine Wiederholung sinnlos wäre. Denn der Wille Gottes, daß durch die nach seinem Ratschluß von Christus ins Leben gerufene und von seinem Geist durchdrungene Verbindung von Personen zur gemeinsamen Gottesverehrung immerfort kommende Menschenkinder ihrem Organismus eingliedern solle, steht ein für allemal unabänderlich fest, und es kann niemals die Absicht der Kirche sein, da sie doch auf diesem Willen aufgebaut ist und ihren Weiterbestand hat, daß dies nicht mehr geschehen

solle. Oder anders ausgedrückt: Es ist undenkbar, daß Kinder, die in irgend einer menschlichen Gemeinschaft geboren und erzogen werden, nicht von Anfang an die Einpflanzung in die Geistesrichtung erfahren, welche in dieser Gemeinschaft vorhanden ist. Die Taufe ist ein für alle Zeiten gültiges Zeugnis Gottes für die Getauften. Die Gnadentat Gottes, die sie bezeugt, „liegt in dem Umstand vor, daß Gott sie (die Getauften) in die Kirche oder unter das Tun der Kirche geführt hat, die mit ihrem ganzen Tun das Organ Gottes ist, um den Glauben in ihnen zu wecken oder zu stärken.“ „Was Luther von der Taufe rühmt, daß sie eine Gnadenverheißung sei, die durch keine Sünde dahinfalle, noch dahinfallen könne, sondern immerdar gültig bleibe und die Kraft habe, dem Heilsbegierigen zum Stützpunkt und Stärkungsmittel des Glaubens zu dienen, das trifft genau mit dem zusammen, was er von der Bedeutung der Kirche für den Gewinn der individuellen Zuversicht zum gnädigen Gott lehrt, daß sie ein unbewegliches Gnadenreich sei, das bestehen bleibt auch für den, der einmal in es versetzt, in Sünde, ja in Abfall gerate, und daß die Reflexion auf die Zugehörigkeit zu ihr imstande sei, den Heilsbegierigen zur freudigen Zuversicht auf Gottes Gnade zu erheben. Also müssen ihm Taufe und Kirche zusammengehören, die Taufe ihm die Eingliederung in die Kirche bedeuten.“ (Gottschick, S. 54 u. 35.)

Gerade diese Gedanken Luthers über Taufe und Kirche, in denen die in der Taufe dargestellte Wirkung der Kirche auf den Einzelnen zur Erzeugung des Glaubenslebens zum deutlichen Ausdruck kommt, beweist, wie die Aufrechterhaltung der Forderung des Glaubens bei der Taufe, die von Luther auf Grund von Mark. 16, 16 vertreten wurde, in unvereinbarem Gegensatz zu dem Wesen der Taufe steht. Zur Taufe gehört ihrem Wesen nach nicht der Glaube, denn die Einwirkungen der Kirche auf den Menschen, die sie zum Ausdruck bringt, sollen ja in dem Getauften erst den Glauben hervorbringen. Daß ich Anteil an den Gnadengütern der Kirche habe, „dafür bürgt mir, dem Einzelnen, . . . nicht mein Glaube, — denn der soll ja erst noch zustande kommen durch den Hinblick auf meine Gliedschaft an der Kirche —,

sondern etwas was an mir geschehen ist durch ihren Dienst" (von Gottschick unterstrichen, S. 18).

Der religiös-sittliche Geistesbesitz, der nach der soeben dargelegten Seite unter dem Gesichtspunkt der vom Willen des Menschen unabhängigen Notwendigkeit, oder, sofern die darin erfahrenen Beeinflussungen als Gaben und Güter von Gott angesehen werden, unter dem der göttlichen Gnade geschaut wird, kann aber nur dadurch ein bewußt persönlicher werden, daß der in christlicher Umgebung und unter christlichen Einflüssen Aufwachsende mit dem Zustandekommen der persönlichen Urteilskraft und des freien Willens sich selbst darüber entscheidet, ob er in den erfahrenen Geisteseinflüssen einen Wert für sein Leben erkennt, den er der weiteren Pflege und der freien Aneignung durch eignes Streben würdig erachtet. Die Kraft und die Zukunft einer religiösen Gemeinschaft beruht auf dieser Selbstentscheidung der Einzelnen für die in ihr gepflegten und genossenen Geistesgüter. Je weniger sie stattfindet, desto mehr wird das Dasein einer Kirche ein Weitervegetieren sein, das ja immerhin, wenn keine besonderen Erschütterungen eintreten, recht lange dauern kann, aber es ist kein Leben voll weltüberwindender Kraft, sondern es erliegt leicht dem Ansturm der Anfechtungen. Von einer größtenteils durch die Gewohnheit oder das Ansehen anderer Personen getragenen Ausübung der Religion, wie sie bei Kindern und vielen Erwachsenen stattfindet, muß es immer mehr zu einer solchen kommen, in welcher eigne Ueberzeugung von ihrem Wert zur entschlossenen Betätigung in ihr führt. Denn erst in dieser freien Entschließung erfährt sie ihre volle persönliche Entfaltung.

Das Symbol dieser aus freiem Entschluß hervorgehenden Ergreifung der dargebotenen Gnade ist aber das Abendmahl. Wer sich an ihm beteiligt, der bekundet nach dem Wesen dieses Sakraments, daß er die in Christus ihm gegebenen, durch die Kirche vermittelten Heilsgüter als auch für ihn von Wert beurteilt und sich aus freiem Entschluß aneignen will. Der Hinweis in dieser Feier auf den Tod Jesu auch zu seinem Besten und die lebhafte Vorstellung der Gegenwart Jesu bei den Seinen sind Beweggründe, welche die Kraft des Entschlusses zur Ergreifung

des Dargebotenen zu verstärken imstande sind. Das durch Jesus auch für uns dargebrachte Opfer stellt die Tatsache vor Augen, daß für den jetzt die christlichen Heilsgüter Genießenden, bevor er selbst war, gearbeitet und gerungen worden ist, wie von Jesus selbst, so ähnlich auch von den Geschlechtern unserer Vorfahren, die in heiligem Ringen für ihren religiös-sittlichen Geistesbesitz gekämpft haben, wodurch er in der uns nun zugute kommenden Klarheit, Reinheit und Stärke auf uns kommen konnte. Daraus erwächst die Gewißheit, daß, wie wir mit unserm Geistesbesitz auf dem ruhen, was vergangene Geschlechter in gewissenhafter Aneignung und Verarbeitung überliefert haben, wir nur in diesem Zusammenhang, also auch in festem Zusammenschluß mit der gegenwärtigen christlichen Gemeinschaft, die mit uns aus der Vergangenheit erwachsen ist, unsern Heilsbesitz fester ergreifen können, und daß wir auch die Pflicht haben, mit ihr das überlieferte Geistesgut womöglich in noch klarerer Fassung an das kommende Geschlecht weiterzugeben.

Es kommt so von selbst der Gemeinschaftscharakter dieses Mahles zur Geltung. Die entschlossene Hinnahme der christlichen Heilsgüter, welche der Hauptpunkt in der Bedeutung dieses Sakraments ist, hat zur notwendigen Folge das Bleiben im Zusammenhang mit der Gemeinschaft, in der man das nun als wertvoll geachtete Gut erhalten hat. Darum liegt in jenem Entschluß der Hinnahme der durch diese Gemeinschaft vermittelten Gnadengüter auch die Bereitschaft der Mitarbeit an ihrem Gedeihen. Wer von der Kirche nimmt, der gibt ihr; wer die von ihr dargebotenen Gnadengüter zu seinem Besten gebraucht, der hilft mitarbeiten zur Förderung ihres Bestandes und ihrer segensreichen Betätigung.

Wie es selbstverständlich ist, daß dieses Sakrament nur von dem gefeiert werden kann, bei dem sich schon ein Urteil über den Wert der christlichen Heilsgüter gebildet hat und der Wille in dieser Hinsicht zu einer Entscheidung gekommen ist, so fordert sein Charakter auch die Wiederholung. Denn der Wille des Menschen ist auch einer ein für allemal als gut und heilsam erkannten und ergriffenen Sache gegenüber nicht in alle Zukunft

in voller Stärke vorhanden. Er ist Schwankungen unterworfen und zwar so, daß manchmal längere Zeiten großer Schwäche und Lauheit vorhanden sind. Da zeigt die im Glauben zur Geltung kommende Entschiedenheit zur Hinnahme und zum Gebrauch der Gnadengüter eine geringere Kraftentfaltung. Wo aber ihr Wert einmal einen Menschen recht erfaßt hat, wird er aus solchen Schwächezuständen durch den Antrieb des Geistes, mit welchem er von jenen Gütern immer wieder gefesselt wird, neue Anläufe machen zu ihrer innigeren Erfassung. Solche erneute Anläufe zur Ergreifung der Gnade finden in der dem Christen zum Bedürfnis gewordenen Wiederholung der Abendmahlsfeier ihren weihevollen Ausdruck.

Bei Festhaltung des dargelegten Hauptpunktes im Charakter dieser Feier wird sie nicht beschwert durch allerhand Selbstquälereien über das Vorhandensein vollkommener Reue und die angeblich dadurch bedingte Würdigkeit zur Teilnahme an ihr, oder durch die Erwartung besonderer Erfahrungen bei der Teilnahme selbst. Die würdige Vorbereitung, die sie erfordert, besteht darnach hauptsächlich in dem ehrlich gemeinten Entschluß der vertrauensvollen Hinnahme der zu meinem Heil bereiten Gnadengüter. In die Zukunft ist das Auge des Feiernden gerichtet. Wer aber einmal den aufrichtigen Entschluß hat, ein Gut aufs neue energisch zu erfassen und hinzunehmen, bei dem ist nach psychologischen Gesetzen ohne weiteres anzunehmen, daß er die bei ihm vorher eingetretene Versäumnis und Lauheit diesem Gut gegenüber herzlich bedauert. Mit jedem Entschluß, etwas aufs neue und besser zu ergreifen als bisher, ist Reue darüber verbunden, daß man es bisher nicht so gebraucht hat, als man es zu seinem eigenen Besten hätte tun sollen. Dem aber, der den ehrlichen Entschluß hat, das Heilsgut künftig mit größerem Eifer hinzunehmen als in der Vergangenheit, ist ohne weiteres schon in dem, was die Feier darstellt, die Gewißheit der Sündenvergebung zugesichert. Diese Zusicherung ist ja jedem, der nehmen will, ein für allemal unverlierbar auch in seiner Taufe gegeben. Wer durch den Gang zum hl. Abendmahl den Entschluß zur festen, freien Ergreifung der Gnade kundgibt, der

bedarf daher zur Begründung seiner Würdigkeit keines vorher in der Absolution stattfindenden Freispruches von seinen Sünden, denn er macht ja von der angebotenen Gnade durch den Entschluß zu ihrer Hinnahme, den er durch seine Teilnahme an dem hl. Abendmahl kundgibt, zur Vergebung seiner Sünden Gebrauch.

So sehen wir, wie Taufe und Abendmahl Symbole unserer doppelten Stellung zum einen Heilsgut sind. Die Taufe weist darauf hin, wie das Heilsgut als eine von unserm Willen unabhängige Notwendigkeit oder Gnade uns gegenübertritt, und wie wir diese unsere abhängige Stellung als eine Tatsache anerkennen müssen, der wir nicht entrinnen können, ob wir sie als einen bittern, zu unserm Schaden gereichenden Zwang empfinden, oder ob wir sie als eine von einer gütigen Vorsehung uns zugedachte Gnade ansehen. Das Abendmahl dagegen ist der Ausdruck der freien, auf selbständigem Urteil beruhenden Ergreifung dieses Heils und damit zugleich der dankbaren Bereitschaft zur Mitarbeit an der Förderung der Gemeinschaft, welche uns das Heil vermittelt.

Taufe und Abendmahl weisen also auf zwei Hauptpunkte unseres religiös-sittlichen Lebens hin, von denen nicht etwa der eine auf irgend einer Altersstufe den anderen ablöst und ungültig macht, sondern die in gleichwertiger Geltung wie zwei Brückenköpfe unsres christlich bestimmten Lebens einander gegenüberstehen und dieses tragen, nämlich auf die der Gnade und der Freiheit.

IV. Praktische Ergebnisse.

Die bisherigen Darlegungen gehen von einer Voraussetzung aus, welche der Ansicht von Jul. Smend („Der evangel. Gottesdienst", Gött. 1904, S. 74) über die verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung des hl. Abendmahls entgegensteht. Er sagt: „Es ist doch offenbar nicht geraten, einen einzelnen biblischen Gedanken, so zutreffend und wichtig er an sich auch sei, mit solcher Ausschließlichkeit hervorzuheben, daß andere, gleichwichtige, dadurch verdeckt und verletzt werden. Auf diesem Wege würde offenbar auch nur einem Teile der Feiernden, der eben gerade für diese Auffassung und gerade jetzt für sie veranlagt ist, Ge-

nüge geschehen. Das Richtige wird vielmehr sein, der Handlung einen mannigfachen Inhalt zu gewähren, damit nicht nur verschiedenartigen christlichen Individuen, sondern auch einem jeden nach Maßgabe des in diesem Augenblick in ihm wirksamen Bedürfnisses möge gedient werden." Dagegen ist zu bemerken, daß die Hervorhebung der beherrschenden Hauptbedeutung eines jeden der beiden Sakramente die Berücksichtigung der, besonders durch ihren Zeichen- und Gleichnischarakter nahegelegten, verschiedenen Beziehungen auf die mancherlei Bedürfnisse des religiösen Lebens nicht ausschließt. Es ist auch in der Tat keine der Bedeutungen, die in ihnen gesehen zu werden pflegen, durch die angegebenen Hauptgesichtspunkte unmöglich gemacht, nur müssen sie in die ihnen gebührende untergeordnete Stellung zurücktreten. Für eine Sache ist es immer ein bedenklicher, weil verwirrender Zustand, wenn je nach dem Belieben und der Stimmung der sie betrachtenden Menschen irgend eine der vielen Möglichkeiten zur Hauptsache erhoben werden kann. Gewiß kann, wie es beim gepredigten Worte Gottes schon oft genug beobachtet worden ist, irgend ein Mensch nach seiner augenblicklichen Stimmung etwas im Ganzen des dargebotenen Heilswortes sehr Untergeordnetes herausnehmen und sich damit, als einer Hauptsache für ihn, ganz besonders beschäftigen. Das ist wahrlich niemand verwehrt. Aber für die Allgemeinheit und zur Wahrung einer richtigen Gruppierung des Wichtigen und weniger Wichtigen muß, objektiv betrachtet, die Hauptsache doch Hauptsache bleiben, und von der sachlichen Darstellung kann nicht verlangt werden, daß sie sich nach den Stimmungen der Einzelnen richte. Auch haben wir es für unsere Theologie nicht nur, sondern auch für die Kirche in vieler Hinsicht sehr nötig, aus dem Zustand des gleichschwebenden Interesses für alles und jedes wieder etwas mehr herauszukommen und beherrschende Gesichtspunkte zu gewinnen.

Die Hervorhebung der letzteren hat zudem immer einen großen normativen Wert nicht nur für das theoretische Verständnis einer Sache, sondern auch für ihre praktische Anwendung. Schließlich ist ja doch die beste Probe für den Wert einer aufgestellten Theorie über einen Gegenstand die Art, wie sie imstande ist, Schwierig-

keiten, welche diesen belasten, aus dem Wege zu räumen. Daraufhin angesehen scheint auch die im Vorhergehenden dargelegte Theorie die Probe zu bestehen.

Zunächst ist es klar, daß wenn die beiden Sakramente bloß unsere Stellung zu ein und demselben Heilsgut zur Darstellung bringen wollen, also auf eine nur formale Beziehung des Heilsgutes zu dem Gläubigen abzielen, nicht aber den Empfang von einander verschiedener Gnadengüter zum Ausdruck bringen, die bisher in unsern Lehrbüchern, vornehmlich in den Katechismen, vorgetragene Beschreibung besonderer durch ein jedes dargestellter Gnadengaben, die mit der Unmöglichkeit sachlicher Unterscheidung behaftet ist, keine Daseinsberechtigung hat.

Ebensowenig der Nachweis einer Berechtigung der Kindertaufe. Denn wenn die Taufe die Darstellung selbstverständlicher Einwirkung einer christlichen Gemeinschaft auf die in sie eintretenden oder in ihr lebenden Individuen ist, so hat sie ihrem Wesen nach dann stattzufinden, wenn ein neues Glied in ihre Mitte tritt, das ist bei den durch die Geburt in ihre Mitte kommenden gleich nach dieser. Das Normale, der Bedeutung der Taufe Entsprechende, ist also in einem christlichen Volke die Kindertaufe, widersinnig dagegen die Taufe von Erwachsenen, welche schon von Anfang an unter christlichem Einfluß gestanden waren. Darum bedarf nicht die erstere der Rechtfertigung, sondern die letztere von seiten derjenigen, welche sie für das Richtigere halten. Dann ist es aber auch taktisch falsch, die Kindertaufe in unsern Lehrbüchern mit großem Aufwand zu verteidigen. Denn man gibt einer Sache immer schon von vornherein den Anschein der Schwäche, wenn man sie unbegründeter Weise von der Verteidigungsstellung aus ansieht. Es wird um so leichter sein, die Kindertaufe als das Normale anzusehen, wenn die Last, von der sie bisher niedergedrückt wurde, auf Grund des aus ihrem eignen Wesen geschöpften Rechtes endlich abgeworfen wird, nämlich die anscheinend zu ihrer Vollwertigkeit nötige Forderung des Glaubens von Seiten des Täuflings.

Nur in einem Falle ist die Taufe Erwachsener begreiflich, nämlich wenn es sich um den Eintritt solcher Erwachsenen in

die christliche Gemeinschaft handelt, die vorher vollständig außer ihr standen, also bei der Taufe zum Christentum Bekehrter, namentlich auf dem Missionsgebiet. Und zwar dürfte sie ihrem Wesen nach, wenn man von den sich zur christlichen Gemeinde meldenden und ihren Unterricht begehrenden Nichtchristen die Ueberzeugung und Bürgschaft hätte, daß sie sich niemals mehr von ihr wegwenden, an diesen sofort vorgenommen werden. Da aber jene Bürgschaft niemand leisten kann, es vielmehr oft genug vorkommt, daß auch solche, die schon länger zu den Christen sich hielten, sich doch wieder von ihnen wegwenden, so werden die Neueintretenden, aber nur mit dem aus dieser Zwangslage hervorgehenden Recht und nicht nach dem Sinn der Taufe, erst dann getauft, wenn sie so gefestigt erscheinen, daß sie ihr ganzes Leben in christlicher Gemeinschaft bleiben, also auch ferner das an sich vollziehen lassen wollen, was die Taufe darstellt. So sehr man daher die Missionstaufe als die normale hinstellt, so muß doch gesagt werden, daß die jetzige und auch früher schon geübte Praxis ihres Vollzugs, wenn sie auch durch die Notwendigkeit geboten ist, es kaum so sehr ist als die Kindertaufe.

Bei dieser Auffassung von der Taufe würde auch die Konfirmation von dem unerträglichen Erfordernis entlastet, daß bei ihr durch die einzuholende Zustimmung der Kinder und die Nachholung des Glaubens von ihrer Seite die Taufe erst ihre Vollwertigkeit erhalten soll, was doch nicht der Fall sein kann, da sie in ihrer Eigenart vollständig ist, auch ohne Zustimmung des Täuflings.

Freilich, das nachträgliche in der christlichen Unterweisung gewonnene Verständnis für die Bedeutung der christlichen Gemeinschaft, in welcher jedes Kind steht, zu seinem geistigen, besonders religiös-sittlichen Leben, die man ihm übrigens leicht begreiflich machen kann, und für die schöne Bedeutung der Taufe als der symbolischen Darstellung dieses Einflusses, sowie die daraus entspringende Pflicht der dankbaren Anerkennung der ihm zuteil gewordenen geistigen Güter und der Pflege des Lebenszusammenhanges mit jener Gemeinschaft, welcher man sie verdankt, ist selbstverständlich nötig zur Gewinnung eines freien persönlichen

Heilsbesitzes. Die Konfirmation aber ist die Feier, in welcher zum erstenmal die öffentliche, vor der Kirchengemeinde abgegebene Zustimmung zu dem erfolgt, was einem in der christlichen Gemeinschaft, in der man steht, bereits gegeben wurde, ebenso die Erklärung der Bereitwilligkeit, es zum eignen Besten hinzunehmen und zu gebrauchen. Da dies Letztere zugleich auch der Sinn des hl. Abendmahls ist, so bildet mit Recht der Gang zum Abendmahl einen wesentlichen Bestandteil, und zwar den Höhepunkt, der Konfirmationsfeier.

Was dieses Sakrament anlangt, so ist schon erwähnt worden, daß bei seinem angenommenen Hauptcharakterzug die Vorbereitung hiezu einen andern Inhalt bekommen und die Stimmung und Absicht, mit welcher man an der Feier teilnimmt, eine andre Richtung erfahren würde, als diejenigen sind, welche den bisherigen Theorien über dieses Gnadenmittel Rechnung tragen wollen und den Ernstgesinnten zu schweren Selbstquälereien, den Leichtfertigen aber zu abfälligen Bemerkungen veranlassen. Freilich müßte in den betreffenden Kirchengebeten auf diese Punkte dann auch entsprechende Rücksicht genommen werden.

Beide Sakramente aber würden auf diese Weise eine schärfere Betonung als Gemeindefeiern erfahren, da sie ja ihrem Grundgedanken nach das Getragenwerden des Einzelnen von der Gemeinschaft und die zum eignen Heile dienende Pflichterfüllung des ersteren gegen letztere, und umgekehrt, zur Darstellung bringen.

Wir halten es aber zur augenfälligeren Betonung dieses ihres Charakters als Gemeindefeiern nicht für nötig, ihren äußeren Vollzug umzugestalten, zumal da bei der unter den Evangelischen leider übergroßen Gleichgültigkeit gegenüber äußern kirchlichen Formen solche Bestrebungen wenig Erfolg haben dürften. In der Hauptsache kommt es doch auf den Sinn an, den man in die Formen hineinlegt, und deshalb ist vornehmlich darauf zu sehen, daß bei der Unterweisung über die Bedeutung dieser heiligen Handlungen das rechte Verständnis für ihren geistigen Inhalt geweckt wird. Wir pflichten in dieser Hinsicht dem bei, was Gottschick (S. 36) über die Forderung des Taufvollzugs vor versammelter Gemeinde sagt: „Man wird sich davon doch nicht

zuviel versprechen dürfen. Denn wenn der Einzelne *seine* Taufe als Glauben schaffendes Gotteszeugnis empfinden soll, so kommt es darauf an, daß er nicht bloß häufig *andere* Taufen sehe, sondern daß seine *eigene* Taufe ihm als etwas entgegentrete, was in sein bewußtes und gegenwärtiges Leben eingreift. Das wird auf diese Weise doch nicht zuwege gebracht. Wohl aber geschieht es, sobald die Taufe als Eingliederung in die Kirche Christi verstanden wird. Denn mit dieser offenbaren Wirkung reicht sie in sein gegenwärtiges Leben jeden Augenblick hinein und kann deshalb in jedem Augenblick mit vollem Bewußtsein und unmittelbarer Empfindung als ein ihm jetzt geltendes Zeugnis vergegenwärtigt werden."

Johannes Müller und die Theologie.

Von

Richard Kade, Pfarrer in Lichtentanne (Sachsen-Meiningen).

Die im Folgenden gebotene Arbeit hat nicht zum Ziel, die systematische Theologie durch Müllersche Ideen befruchten zu helfen. Allerdings bin ich fest überzeugt, daß die Theologie selbst dadurch nur gewinnen könnte. Es wäre ja auch im höchsten Grade verwunderlich, wenn ein Sachverständiger wie Johannnes Müller — d. h. einer, der sich so wie er auf die Sache selbst versteht und nicht bloß auf die Meinungen darüber — ihr nicht sehr viel zu sagen hätte. Aber im Sinne Johannes Müllers selbst wäre mit solcher Uebernahme seiner Ideen doch noch sehr wenig erreicht. Denn um nichts ist es ihm weniger zu tun als darum, Theoretiker persönlichen Lebens heranzuziehen. Alles, was er sagt und schreibt, das will vielmehr als eine praktische Hilfe zum Werden wirklichen persönlichen Lebens verstanden und benutzt sein.

Aber so glaubt Johannes Müller auch gar nicht, daß der Intellektualismus der Theologie, in dem er deren Grundschaden sieht und dem gegenüber er selbst in einer ganz andern Welt zu leben meint XI 67 f. [1]), auf intellektualistischem Wege überwunden werden könne. Denn wie das Bewußtsein, die Theorie überhaupt immer das Zweite ist gegenüber dem ursprünglichen Leben,

---

1) Die römischen Ziffern bedeuten im Folgenden immer den Jahrgang der „Blätter zur Pflege persönlichen Lebens“.

so wurzelt auch der Intellektualismus der Theologie in tieferen ursprünglichen Lebensbewegungen. Er ist nur ein Symptom des ganzen heutigen Notstandes des Christentums selbst, auch wenn er andererseits dazu beiträgt, diesen Notstand noch zu steigern. Er kann so auch bloß überwunden werden, wenn dieser Notstand gehoben wird, d. h. aber nicht auf wissenschaftlichem, sondern auf praktisch-persönlichem Wege: dadurch daß wir Christen werden XI 156.

Aber trotzdem braucht nun auch eine theoretische Auseinandersetzung, wie sie im Folgenden versucht wird, nicht einfach überflüssig und wertlos zu sein. Sie kann, wenn sie sich nur selbst der eben angedeuteten Schranken bewußt bleibt, wenigstens dazu beitragen, daß die Lage geklärt wird und daß die Punkte klar hervortreten, an denen die Entscheidung fallen muß.

Natürlich — das ist ja einfach selbstverständlich, aber es ist doch vielleicht gut, es auch ausdrücklich auszusprechen —: wenn Müller in seiner Kritik so scharf mit der Theologie, spez. auch mit der modernen Theologie ins Gericht geht und wenn diese Kritik im Folgenden wenigstens für gewisse Erscheinungen der modernen Theologie als berechtigt erwiesen werden soll, dann handelt es sich dabei wohlgemerkt eben immer um die Theologie, d. h. um die von den Theologen ausgeprägte und vertretene Theorie. Was darüber hinausgeht, was wir Theologen z. B., um nur ein Beispiel herauszugreifen, unseren Lehrern als Persönlichkeiten verdanken, oder was sonst in diese Richtung weist, das steht hier nicht zur Erörterung. So wenig jetzt hier zu untersuchen ist, was an nicht spezifisch theologischen, sondern kirchlichen Faktoren der rechten Vertretung des Evangeliums im Sinne Jesu etwa entgegensteht oder entgegenwirkt.

1.

Um Müllers Kritik an der Theologie zu verstehen, müssen wir zurückgehen auf seine Stellung zu Jesus. Denn das gibt dieser Kritik vor allen Dingen ihre Eigenart und ihre Bedeutung für uns, daß sie so ausdrücklich an Jesus orientiert ist und das, was er gewollt hat, zum Maßstab aller Erscheinungen macht,

die sich mit seinem Namen decken. Denn Jesu Auftreten ist für Müller ein weltgeschichtlicher Vorgang, der für das Werden des wahren Menschen schlechterdings grundlegend ist, und so seinesgleichen etwa nur in dem naturgeschichtlichen Vorgang der Entstehung und Entwicklung der Lebewelt hat VIII 188. Jesus ist die Urzelle, an die alle angegliedert werden müssen 189. Er ist der Eckstein, auf den der Neubau der Menschheit gegründet werden muß. Alle Steine, die nicht auf ihm ruhen, müssen versinken. „Denn sie fallen in das Bodenlose der Theorie und Phantasie und versinken im Moraste verkehrten und unzulänglichen Wesens" 98.

Unter welchen Gesichtspunkten gewinnt Jesus für Müller diese Bedeutung?

Zunächst hat da offenbar die — wenn ich so sagen darf — Entdeckung Jesu für Müller selbst epochemachend gewirkt zur Klärung seines Suchens und seiner Sehnsucht und zur Entdeckung eines gangbaren Weges nach dem Ziel. Seit langen Jahren, so spricht er sich selbst einmal darüber aus, quält ihn das Problem des Menschen. „Seine grauenvolle Erscheinung, dieses Gemenge von Unsinn und Ohnmacht, Leiden und Verzweiflung marterte mich furchtbar und stachelte mich immer wieder auf, nach seiner Lösung zu suchen," und zwar — das war ihm bald klar — nach einer praktischen Lösung durch das Leben. „Aber so viel ich auch an Einzelnen Andeutungen und Verheißungen sah, nirgends fand ich einen, vor dem es mir wie Schuppen von den Augen gefallen wäre, daß ich das noch nie Dagewesene hätte schauen und an ihm das Rätsel unsers Wesens und Schicksals begreifen können, bis ich vor Jesus stand und ihn rein in seiner geschichtlichen Erscheinung erblickte . . . Da sprang das Geheimnis auf, und vor mir stand die Wahrheit des Menschen, der einzige wirkliche Mensch, dem gegenüber wir alle untermenschliche Existenzen sind, das Ziel und die Höhe des Menschen, und wie mit einem Schlage breitete sich volle Klarheit über unser Schicksal aus, und aus der grauenvollen Tiefe bahnte sich ein Weg der Erlösung." Q 268 f [1]).

1) „Von den Quellen des Lebens", 7 Aufsätze. München 1905.

Aber darauf beruht nun auch die bleibende und allgemeine schlechterdings einzigartige Bedeutung Jesu. Zunächst schon nach der Seite hin, daß Leben immer nur an Leben erwacht. „Das Wort ist nur die Begleiterscheinung des Blitzes, der in das innerste Mark des geistigen Lebens einschlägt und höheres Leben entzündet“ PL 31[1]). An Jesu lebendiger Wirklichkeit kommen wir so grundlegend zum Bewußtsein unser selbst. Die Empfindung unsrer ewigen Bestimmung wird in uns lebendig und der Hunger nach höherem Leben erwacht Q 285 ff. Und so brauchen wir die Belebung durch die von ihm ausgehenden Licht- und Lebensfluten auch weiterhin, um das neue Bewußtsein festzuhalten, das die Voraussetzung eines eigenmächtigen und eigentümlichen Lebens ist. Sonst lassen wir uns nur zu leicht wieder gehen, kaum daß wir uns einmal selbst erfaßt haben. Denn „in der Nacht ist es schwer wach zu bleiben. Das Licht ist es, was uns wach erhält“ 52 f. „Deshalb müssen alle, die sich selbst finden wollen, zu ihm gewiesen werden“ 72.

Aber zugleich ist damit, daß Jesus selbst in seiner Person das Leben ist, auch noch ein Anderes gegeben. Während alle anderen noch so großen Menschen nur Pfeile der Sehnsucht nach dem jenseitigen Ufer schossen und keiner sich oder Anderen hinüberhelfen konnte nach dem Neulande neuen ewigen Lebens, ist Jesus wirklich der Weg dahin IX 206. Er richtet nicht nur ein Ziel vor uns auf. Er weckt nicht bloß den Hunger nach Leben. Er weiß und zeigt auch den Weg, diesen Hunger zu stillen. — Das geschieht noch nicht damit, daß wir unsre Gedanken auf ihn richten, uns innerlich mit ihm beschäftigen, unsre Herzen zu ihm erheben und alle Hoffnungen für unser Schicksal auf ihn setzen. „Keine Reflexionen helfen uns, wie sehr sie sich auch um ihn drehten, keine innere Sammlung, wie sehr sie sich auf ihn konzentrierte, keine selige Stimmung, wie sehr sie sich in seinem Lichte sonnte, kein Aufschwung des Lebensmutes, wie sehr er sich auf ihn gründete.“ Damit gewinnen wir höchstens eine Weihestätte, zu der unsre verängstete Seele hier und da flüchtet.

1) Bausteine für persönliche Kultur. 2. Stück: Persönliches Leben. München 1908.

Aber zum Anbruch neuen Lebens in uns kommt es nicht. Dazu führt vielmehr nur der eine Weg, daß wir auf Jesu Absichten eingehen und sie in Taten eigenen Willens umsetzen. Je mehr wir das tun, je mehr wir uns in dieser Richtung bewegen und je länger wir bei Jesus verweilen, um so stärker und wuchtiger wird der Einfluß, den er auf uns ausübt, um so klarer treten die Impulse hervor, die uns im besonderen gelten. Ein Klärungsprozeß tritt damit in uns ein, eine Ausscheidung des Verderbten und Verkehrten. Die Erlösung unseres gebundenen Ich kommt in Gang. Immer aber genau in dem Maße, in dem die von Jesus ausgehenden Impulse von uns aufgenommen werden und sich nach außen und innen in unserem ganzen Verhalten auswirken. Prbl 87 ff [1]).

Was heißt das nun aber, wenn wir es in seine letzten Gründe verfolgen? Nichts Anderes als dies, daß Jesus uns heute noch recht eigentlich Erlebnis, Offenbarung Gottes ist. Gewiß braucht das nicht jedem von Anfang an so bewußt zu werden und zu klarer Erkenntnis zu kommen. „Die Empfindung des Ewigen in sich und in allem Anderen führt über Ahnungen Gottes nicht hinaus, und vielleicht hat auch die nur der, der schon etwas von ihm weiß. Oder vielleicht kann man nur von einer späteren Höhe zurückschauend schon im ersten Aufleuchten seines wahrhaftigen Lebens Gottes Hereintreten ins eigene Dasein freudig erkennen" PL 37. Aber je mehr wir uns unter den Eindruck Jesu stellen und seinem Einfluß nachgeben und nachleben, desto mehr und desto bewußter erleben wir Gott. So ist es gewesen, wie Jesus aufgetreten ist, und so ist es noch heute. „Aus seiner Erscheinung offenbart sich uns das Walten des lebendigen Gottes und in der Richtung seines Lebens finden wir den Zugang zu ihm" Q 285.

Von hier aus kommt Müller denn nun auch für seine Person zu dem Bekenntnis: Jesus von Nazareth war Gottes Sohn. Denn wer die göttliche Herrlichkeit des Wesens Jesu, die uns entgegenstrahlt und uns blendet, nicht nur vom Hörensagen

1) Bausteine für persönliche Kultur. 1. Stück: Das Problem des Menschen. München 1908.

kenne, dem vergehe es wohl, sich das erklären zu wollen; aber eine andere Lösung dieser wunderbaren Erscheinung, als sie in jenem Bekenntnis angedeutet werde, finde er nicht. „Freilich Sohn ist ein Bild . . . Es ist hergenommen von menschlichen Verhältnissen und angewandt auf Jesu Beziehung zu Gott dem Unendlichen. Wenn nun schon die Bildersprache wie die Begriffssprache an sich nur annähernd wiedergeben kann, was sie ausdrücken möchte, um wie vielmehr, wenn irdische Verhältnisse angewandt werden auf die unendlichen Dimensionen des göttlichen Wesens! . . . Sohn Gottes im Munde Jesu von ihm selbst ausgesagt, ist nur wie eine schweigende Handbewegung und ein bedeutsamer Fingerzeig ins Ewige, weil hier alle menschlichen Ausdrucksmittel versagen. Man kann nicht darüber sprechen, ohne zu profanieren. Man kann nicht näher bestimmen, ohne zu verkümmern. Aber die Richtung ist deutlich gewiesen. Denn Eines dürfen wir wohl beherzigen: Sohn ist nicht das Bild für innigste innere Gemeinschaft, das uns geläufig ist. [NB.: auch nicht, wenn wir es in Gegensatz zu Knecht stellen?] Für Seelenverwandtschaft, Willensgemeinschaft haben wir andere Ausdrücke. Sohn ist das Bild, das den Ursprung ins Auge faßt und dorthin weist, woher unser Wesen stammt. Jesus trug also das Bewußtsein in sich, daß sein Dasein und Wesen in einzigartiger Weise in Gott urstände“ Q 310f, X 137.

Aber mehr kann und will Müller darüber nicht sagen. „Jesus Christus ist ein Geheimnis und bleibt ein Geheimnis.“ Ihm genügt es, dieser wunderbaren Erscheinung Gottes in der Menschheit inne zu werden Q 312. Vor allem aber betont er zugleich ganz ausdrücklich, daß alles das, was — sagen wir kurz — seine Christologie ausmacht, ganz persönliche und private Meinungsäußerung sei, nicht darauf berechnet und getan, um zu überzeugen, sondern um anzuregen. Ja es kann nur Schaden bringen, sich das anzueignen. Denn es kommt nicht darauf an, was Andere über Jesus denken und sagen, sondern was man selbst an ihm erlebt Q 312f. Darum lehnt er es denn auch mit aller Bestimmtheit und allem Nachdruck ab, wenn man lange Zeit den Menschen vorgepredigt hat und es auch jetzt noch zu-

weilen tut, der Zugang zum Reiche Gottes könne nur mit dem Schlüssel des rechtgläubigen dogmatischen Bekenntnisses über die Person Jesu aufgeschlossen werden. „Wie du bist, was du von Jesu hältst, ist ganz gleichgültig, wenn du zu ihm willst. Du brauchst nur zu kommen. Denn er hat ohne jede Bedingung gesagt: Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hinausstoßen, und er rief nicht: Kommet her zu mir, die ihr wißt, wer ich bin, sondern die ihr mühselig und beladen seid. Er schloß das Himmelreich auf vor den Menschen. Die Türe dazu ist er selbst, seine lebendige Persönlichkeit, aber keinerlei Dogma über ihn und seine Bedeutung, und über dem Eingang steht nur: Folge mir nach" Q 313, VIII 218. — In diesem Sinne ist es auch gemeint, wenn Müller immer wieder betont, daß keinerlei Weltanschauung davon ausschließe, zu Jesu zu kommen und von ihm Leben zu nehmen. Gewiß ist er sich dabei ganz klar darüber, daß das, was wir an Jesus erleben, eine bestimmte Art Weltanschauung aus sich heraussetzt, wenn wir uns denkend darüber Rechenschaft geben. Aber das ist sachlich und zeitlich doch erst eine Frage zweiten Grades. Zunächst handelt es sich jedenfalls um Lebensnöte und deren Hebung, und dazu tut die Weltanschauung gar nichts, dafür liegen Voraussetzungen und Bedingungen auf ganz anderem Gebiete: vgl. Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt 39 ff.

2.

Von diesem Verständnis Jesu aus übt nun aber Müller die allerschärfste Kritik am heutigen Christentum; ja er bringt dieses mit samt der Religiösität, die es vertritt und erzielt, geradezu in Gegensatz zu dem, was Jesus gewollt hat, soweit wenigstens als die Wirklichkeit das Gegenteil ihrer bloßen ahnenden Idee oder ihrer Illusion und der Besitz der Gegensatz des instinktiven dunkeln Dranges darnach ist Q 162 f.

Zunächst also: wie stellt sich ihm selbst die heutige Lage des Christentums dar? Wir können dabei vor allem an einen zuerst in der Christlichen Welt 1896 erschienenen und XI 150 ff wieder abgedruckten Aufsatz „Zur gegenwärtigen Lage des Christentums"

anknüpfen, in dem Müller von Johannes Weiß' Schrift „Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart" ausgeht.

Johannes Weiß hat dort selbst die Gegenwart als eine propheten- und geistesarme Zeit charakterisiert 151. Und in der Tat ist das nun auch nach Müller der durchschlagende Eindruck, den wir als unbefangene Beobachter gewinnen. Ein Beweis dafür ist schon die Verlegenheit und Ungewißheit, der unstäte Blick und die unsichere Empfindung dem persönlichen Christentum gegenüber, die sich in den verschiedensten Anzeichen kundgibt: in den jetzt herrschenden allgemeinen Bemühungen, möglichst jede persönliche religiöse Bestimmtheit als Christentum in Anspruch zu nehmen, wie in der Furcht, die Glaubensgewißheit theoretisch oder praktisch auf die persönliche Erfahrung zu gründen — denn die Angst vor dem Subjektivismus ist doch nur verständlich aus der Empfindung, daß im Subjekt nichts Festes und Objektives, nichts Selbständiges und Selbsttätiges vorhanden ist —; in dem erschreckenden Mangel an religiöser Ursprünglichkeit und an starkem impulsivem Drange des inneren Lebens aus Gott bei Theologen und Pfarrern wie in der phänomenalen Unmündigkeit der Laien 152. Ein Beweis ist ferner der verhängnisvolle Notstand, daß wir keine wirklichen Gemeinden haben und es zu keinen bringen 161. Ein Beweis die ganze Kraftlosigkeit und Unwirksamkeit des Christentums in der Gegenwart 162, auch in dem kirchlichen Teil der Gemeinde 154. Oder wer noch imstande ist, alles gut oder auch nur leidlich zu finden, und nicht von der Jämmerlichkeit und Nichtigkeit des heutigen Christentums überwältigt ist, der blicke in den Spiegel der apostolischen Zeit. „Dort stark pulsierendes, mächtig treibendes und übermenschlich wirkendes Leben, hier kraftloses, schemenhaftes Vegetieren, das sich in erfolglosen Zuckungen erschöpft. Dort Machttaten Gottes, ein eingreifendes Handeln und Wirken des in die Menschheitsgeschichte hereingetretenen Schöpfers Himmels und der Erde, eine rastlose Tätigkeit und Bezeugung des erhöhten Herrn, und hier — es ist, als ob der Himmel verschlossen wäre. Die zündende Kraft des Evangeliums ist legendär geworden, kein Prophet steht auf, religiöse Wirkungen sind selten; man ist froh,

wenn moralische und soziale folgen. Maßregeln, Vereine, Schriften, Worte gibt es ungeheuer viele, aber es fehlen die befreienden, erlösenden, überwindenden, reinigenden Taten und Persönlichkeiten" 162.

Davon wird allerdings im traditionellen Christentum und in der traditionellen Theologie nichts empfunden. Hier hat man aus der Vergangenheit dogmatisch festgestellt und zum Ausdruck gebracht erhalten, worin das persönliche Christentum bestehe, was sein Glaube und seine Triebe seien, was man als Christ fühle, erfahre und erlebe, und mit einem durch Generationen hindurch zur Anlage gewordenen religiösen Anempfindungsvermögen sucht nun der Einzelne das, was ihm erst eingehend gelehrt worden war, nachzuempfinden. Man erfreut sich damit der Unfehlbarkeit in der Auffassung und des Scheins des persönlichen Besitzes 154 f. „Nachempfindung ist aber keine Verwirklichung. Es hat ja gewiß immer Ausnahmen gegeben, aber im allgemeinen mußte so ein Zwiespalt zwischen der Wirklichkeit des persönlichen Lebens, das im besten Fall ein gottgemäß bestimmtes und gestimmtes war, und einem vorgeblichen überschwänglichen gottgewirkten Gefühls- und Erfahrungsleben entstehen, in das man sich hineinglaubte, hineinempfand. Alle Früchte und Auswirkungen, die ein solches Leben, wenn es Wirklichkeit, von Gott geschaffene Wirklichkeit gewesen wäre, hervorgebracht hätte, blieben natürlich aus, und ebenso alle die Erlebnisse, zu deren auch nur scheinbaren Herbeiführung alle Anstrengungen des Nachempfindens und Zurechtlegens nicht ausreichen . . . Es entstand eine neue Art naiver, unbewußter Heuchelei, die sich als verwirklichtes Christentum gebärdete" 155.

Und unter diesem Gesichtspunkt bedeutet nun die moderne Theologie einen gewissen Fortschritt. Ihre besten Kräfte stammen eben aus dem Ringen nach Wahrheit und Aufrichtigkeit im persönlichen Christentum und nach Uebereinstimmung zwischen dem wirklich vorhandenen christlichen Sein und der Nachbildung der Wirklichkeit in den dogmatischen Begriffen. Was sie als Christentum bringt, ist auf jeden Fall das Christentum, das unter günstigen Verhältnissen im allgemeinen empirisch existiert 153—155.

Aber — und das ist die andere Seite —: das Neue, was Jesus brachte und die urchristlichen Gemeinden verwirklichten, das ist es damit keineswegs 154. Im Gegenteil: mit dem Bestreben der modernen Theologie nach Uebereinstimmung zwischen dem wirklich vorhandenen christlichen Sein und der Nachbildung der Wirklichkeit in den dogmatischen Begriffen wird die Zerrüttung, Entkräftung und Verderbung des Christentums, auf die man bisher nur aus Symptomen schließen konnte, erst recht offenbar, und der Zersetzungsprozeß schreitet, nachdem die schützende Hülle der Selbsttäuschung hinweggenommen ist, rapid weiter 156. Und so mag denn mittelbar die moderne Theologie eine große entwicklungsgeschichtliche Bedeutung für das Reich Gottes haben 155 — mit ihr kommt es zur Krisis, zum Wahrheitsgericht, unter dem die Wirklichkeit an den Tag kommt, der unabänderlichen Voraussetzung für die Offenbarung der göttlichen Gnade und Kraft, nach der wir uns sehnen gegenüber denen, die alles zu haben glauben —, aber unmittelbar ist auch ihr Ertrag für das Reich Gottes gleich Null. Für das heutige Christentum — orthodoxer oder liberaler Prägung — bleibt das Urteil bestehen: es gehört in Wirklichkeit ins alte, nicht ins neue Testament XI 168. Es ist die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer in christlicher Form 148, aber nicht eine ganz neue Art Leben, nicht die Erfüllung der Bestimmung des Menschen, wie sie Jesus erstmalig in seiner Person verkörpert und in der Verheißung des Reiches Gottes als Endziel der Menschheitsgeschichte aufgerichtet hat. Ja dieses Ziel selbst ist als wirkliches Ziel dem heutigen Christentum fast durchweg verlorengegangen: gerade von bewußten Christen kommen die meisten Einwände dagegen, daß etwas Derartiges überhaupt möglich sei Prbl 51. „Die allgemeine Erfahrung, daß wir trotz aller Mühe und Zucht in unserem Menschsein nicht höher emporsteigen, sondern höchstens unsere Lebensführung einigermaßen moralisch umzugestalten vermögen, hat sich zu dem Bewußtsein verdichtet, daß die Menschheit in ihrem persönlichen Bestande wesentlich nicht weiter kommen wird. Wir werden immer unfreie, zwiespältige, unreine und verkümmerte Existenzen bleiben. . . . Eine wirkliche Er-

lösung steht weder dem Einzelnen noch in irgendeiner Zukunft der Gattung in Aussicht. Nur ein Jenseits könnte sie uns bringen" Prbl 83. Vielleicht kennen die Theologen eine „Fortentwickelung der Religion," aber die Möglichkeit, daß das Reich Gottes einmal wirklich komme und mit ihm eine ganz neue Art Leben, kennen sie nicht IX 170. Kurz: die Menschwerdung, die Jesus wollte, ist in der christlichen Religion untergegangen XI 147. Erlösung und Neuschöpfung als Vorgang stocken und sind erfahrungsloser Glaube und jenseitige Hoffnung geworden IX 170. Zum Ganzen Z 46—80 [1]).

3.

Aber welches ist nun der Anteil der Theologie an diesem Verhängnis, sofern sie, selbst ein Produkt der ganzen Lage des Christentums, doch auch ihrerseits wiederum die Menschheit darin festhält? Warum ist sie mit ihrem Verständnis der Religion so unfruchtbar für das Reich Gottes?

Müller antwortet darauf: Weil sie befangen ist im Intellektualismus, und weil es dort, wo dieser herrscht, überhaupt nicht zu einem solchen Erleben Gottes kommen kann, das eine wirkliche Erlösung und Neuschöpfung begründet.

Ist dieser Vorwurf berechtigt?

Es wird gut sein, für die Beantwortung dieser Frage zunächst das Problem selbst sich recht scharf zu vergegenwärtigen und sich daran zu erinnern, daß es dafür gar nichts bedeutet, wenn etwa Koch in seiner Beurteilung der modernen Persönlichkeitskultur deren Vertretern und ihrem antiintellektualistischen „Enthusiasmus" entgegenhält: Ja aber ihr kommt in Wirklichkeit doch selber gar nicht ohne Ideen aus! Ihr könnt die Ideen gar nicht aus eurem Haushalt verbannen! Euer „persönliches Leben" ist ganz und gar mit ihnen verwachsen. ChrW 1908, Sp. 557 — ähnlich Rade ZThK 1908, 479. Dagegen würde Müller, wenn ich ihn recht verstehe, gar nichts einzuwenden haben. Er würde wohl auch zugeben, daß sich daraus schließlich eine

---

1) Bausteine für persönliche Kultur. 3. Stück: Das Ziel. München 1908.

Art Lebenssystem herausholen ließe. Nur — und darauf kommt alles an — ihm liegt gar nichts daran, das, was er unter persönlichem Leben versteht, begrifflich zu zergliedern und seinen Ideengehalt theoretisch auseinanderzulegen. Sein Interesse ist vielmehr, Menschen zu dieser Art Leben zu verhelfen, — auf unsere Frage hier gesehen — zu einem wirklichen unmittelbaren Erleben Gottes. Und dafür ist allerdings seine Behauptung: Das geht nicht dadurch, daß wir Anderen irgendwelche, hier also religiöse Vorstellungen übermitteln. — Unsere weitere Untersuchung wird sich also zunächst nach zwei Seiten hin zu erstrecken haben:

1. Vertritt die Theologie wirklich den Intellektualismus, wie Müller ihn faßt?

2. Ist sein Urteil über diesen Intellektualismus berechtigt?

Was zunächst die erste Frage betrifft, so hört da freilich für einen ganz objektiven Ueberblick die Theologie auf, etwas so schlechthin Einheitliches, gleichsam eine gleichmäßige massa perditionis zu sein. Ich erinnere hier nur an Wilhelm Herrmann. Ich kann persönlich dessen erkenntnistheoretische Voraussetzungen mit ihrer einseitigen Orientierung an der Naturwissenschaft als „der" Wissenschaft durchaus nicht teilen. Mir scheint, wir müssen hier im Geiste Kants über den historischen Kant hinausgehen. Ich stehe so auch der Religionsphilosophie, beispielsweise Euckens, anders gegenüber als er. Ja vielleicht hätte eine eingehendere Untersuchung der Herrmannschen Religionstheorie auch zu prüfen, ob er in seiner Ableitung der Religion nicht zu sehr systematisiert und damit das religiöse Erlebnis ein wenig auf das Prokrustesbrett der Theorie spannt. Aber das sind doch alles Nebendinge gegenüber der wahrhaft befreienden Großartigkeit und Wucht, mit der er gegen jede katholisierende Ueberschätzung der religiösen Vorstellungen Front macht und uns statt dessen den Glauben und damit die Religion selbst verstehen lehrt als ein unmittelbares ursprüngliches Erleben des lebendigen Gottes, durch das wir das Leben gewinnen: vgl. etwa ZThK 1907, 1 ff. Hier haben wir, wenn ich recht sehe, wenigstens in der grundlegenden Auffassung vom Glauben genau das, was

Müller mit seinem Gegensatz gegen den Intellektualismus vertritt.

Aber dürfen wir Herrmann nun etwa als Typus für die systematische Theologie der Gegenwart nehmen? Werden vor allen Dingen auch die ausgeführten Darstellungen des christlichen Glaubens von dieser Auffassung des Glaubens beherrscht? Es ist natürlich für den Nichtfachmann nicht leicht, darüber zu urteilen, und so können und sollen die darauf bezüglichen Urteile auch weder auf Vollständigkeit Anspruch machen, noch für mehr als vorläufig gelten, vorbehaltlich eingehenderer Untersuchung. Aber im allgemeinen ist mein Eindruck doch der, daß auch bei den Systematikern, die Herrmanns Verständnis des Glaubens preisen, dieses Verständnis dann doch meist im einzelnen nicht rein und restlos sich durchsetzt. Sei es, daß im letzten Grunde die christliche Gewißheit doch wieder an die Reflexion gebunden statt auf das Leben als solches verwiesen wird. So, wenn ich recht sehe, bei vielen Feinheiten im einzelnen auch bei Häring „Der christliche Glaube", wenigstens in der Art, wie hier das subjektive Erleben als zureichender Grund der Glaubensgewißheit abgelehnt wird, weil die hier erlebbare wertvolle Wirklichkeit selbst erst noch des Haltes in der geschichtlichen Offenbarung Jesu einschließlich seiner Auferstehung bedarf 100 ff. Sei es, daß ausdrücklich Vermittelungen gesucht werden, durch die den religiösen Vorstellungen als solchen ihr Recht gewahrt werden soll. So vor allem Julius Kaftan, der wohl auch seinerseits mit allem Nachdruck gegen einen Intellektualismus ankämpft, durch den Bibel und Offenbarung zum Lehrgesetz gemacht werden und überhaupt die besondere Art und praktische Bedingtheit der Glaubenserkenntnis verkannt wird, der aber dann doch das christliche Leben ausschlaggebend durch den Glauben als Vorstellung von der Gottheit und ihrem Verhältnis zur Welt und zum Menschen bestimmt sein läßt, ja solche durch äußere Tatsachenoffenbarung erst verbürgte Glaubensvorstellungen geradezu als Halt und Stütze für das Leben selbst fordert: Dogmatik [5 und 6] 29 ff., 185 ff. u. ö.[1]). Aber auch H. H. Wendt

1) Wenn hier eine ausdrückliche Beurteilung Kaftans Selbstzweck wäre, dann müßte auch das Verhältnis zwischen Glaube und Offenbarung ein-

ist hier zu nennen, sofern er zwar darin Müller sehr nahe steht, daß er die religiöse Erkenntnis in ihrem Anfang und in ihrer Weiterentwicklung auf Akte der Intuition zurückführt, ganz in Analogie mit dem künstlerischen und wissenschaftlichen Schauen und Finden (System der christlichen Lehre 274 f, 488 ff), aber doch in der Einleitung ganz programmatisch erklärt, das Christentum bestehe zwar keineswegs bloß in einer besonderen Anschauung und Lehre, es sei vielmehr in erster Linie eine besondere Art der praktischen Frömmigkeit, der Stellungnahme und des Verhaltens des Menschen Gott gegenüber. „Aber diese praktische christliche Frömmigkeit beruht doch auf einer bestimmten religiösen Anschauung. Und die rechte Mitteilung dieser christlichen Anschauung ist ein wichtiges, unentbehrliches Mittel, um die praktische christliche Frömmigkeit herzustellen" 1.

Aber ganz anders noch als diese im einzelnen oft sehr ansprechenden und wertvollen Vermittlungen bindet nun die gängige kirchliche Praxis die Religion an religiöse Vorstellungen und will sie durch diese vermittelt sein lassen, und auch sie findet in der Wissenschaft ihren Vertreter in Troeltsch, der sein ganzes religionsphilosophisches System auf der grundlegenden Voraus-

---

gehender untersucht werden, das mir nicht in allen Stücken durch das grundlegende Verständnis der Offenbarung bestimmt scheint. Auf jeden Fall ist hier dazu zu konstatieren, daß der von Müller bekämpfte Intellektualismus nicht schon durch einen Voluntarismus überwunden wird, wie er Kaftan öfter das lösende Wort scheint und z. B. Zur Dogmatik 28 besonders klar zum Ausdruck kommt: „Ich kann nicht anders von Gott sagen und die christliche Gotteserkenntnis nicht anders entwickeln, als indem ich dem Menschen ein inneres (persönliches) Urteil über den höchsten (absoluten) Wert zumute und dies dahin steigere, daß er in eben dem, was den höchsten Wert ausmacht, auch die absolute Macht über alles Wirkliche inne wird. Nur wenn er sich dazu anleiten läßt, erkennt er Gott. Das die Erkenntnis begründende Moment ist diese innere Ueberführung: es ist so, weil es so sein soll." Im Sinne Müllers ist das der reinste Intellektualismus, nämlich in dem Sinne, daß das religiöse Leben auf wie immer gewonnene religiöse Ideen gegründet wird. — Von diesem Gesichtspunkt aus ist es aber auch gedacht, wie Kaftan über den normativen Charakter der Dogmatik und ihre Bedeutung für das kirchliche Leben urteilt.

setzung aufbaut, alle Uebertragung religiöser Kräfte und Gefühle finde stets durch Vermittlung der religiösen Vorstellungswelt statt (Psychologie und Erkenntnistheorie 17 u. ö.). Das ist bei ihm ja nun immer noch anders gemeint, als in der Richtung des ihm sonst sehr nahestehenden Transszendentalismus z. B. Windelbands liegt. Dieser muß seiner ganzen Auffassung von der Philosophie entsprechend das religiöse Erleben selbst wesentlich reduzieren auf ein in Beziehung-Setzen des Bewußtseins zu gedankenmäßig erfaßten transszendenten Realitäten, oder genauer noch zu als transszendenten Realitäten zu denkenden Gedanken und deren Reflex in Gefühl und Willen (Präludien 356 ff). Dagegen soll bei Troeltsch immer das religiöse Erleben als wirkliches Erleben des sich offenbarenden Gottes das Hauptdatum und -problem auch der Religionsphilosophie bleiben und durch diese als wahr erwiesen werden. Immerhin: der Weg dahin führt nur durch die Ideen hindurch. Die Hauptaufgabe speziell der Religionsphilosophie wird damit, ein im Wesen der Vernunft liegendes apriorisches Gesetz der religiösen Ideenbildung aufzuweisen (Kultur der Gegenwart 485 f). Das heißt aber: wir haben hier den Intellektualismus, den Müller bekämpft, ganz bestimmt ausgeprägt und zur wissenschaftlichen Theorie erhoben vor uns.

4.

Aber gerade Troeltsch bietet nun auch einen willkommenen Einsatzpunkt für die Kritik, die über die quaestio facti hinaus jetzt den Intellektualismus der Theologie in dem eben entwickelten Sinne vor die quaestio iuris zu stellen hat. Denn gerade an seiner Religionsphilosophie läßt sich klar und deutlich zeigen, wie die beiden Tendenzen, die er vereinigen will — die auf Bindung des religiösen Erlebnisses an überlieferte Vorstellungen und die auf dessen Verständnis als eines wirklichen unmittelbaren Erlebens des lebendigen Gottes — in Wirklichkeit auseinanderstreben: Troeltschs ganze Konstruktion bricht daran schließlich auseinander, wenn auch diese Zwiespältigkeit seines Denkens zunächst vielleicht verdeckt wird durch eine ziemlich dehn-

bare Terminologie und sich beim Leser nur in einer gewissen Zwiespältigkeit des Empfindens gegenüber den verschiedenen Ausführungen äußert.

Auf der einen Seite — und das ist überall dort, wo die zweite der eben geschilderten Tendenzen vorherrscht, vielleicht können wir auch sagen, wo die Religiosität Troeltschs selber zum Ausdruck kommt — erfreuen uns so eine Menge feiner und treffender Bemerkungen über die Religion. Ich erinnere nur an die Zusammenfassung seiner Untersuchung in Psychologie und Erkenntnistheorie 53: „Es bleibt zu Recht bestehen der grundlegende Glaube aller Religion, Offenbarung und Erleuchtung durch die Gegenwart des göttlichen Lebens in der Seele zu sein und aus verborgenen Gründen des unbewußten Lebens hervorzuwachsen, wo es zusammenhängt mit der Weltvernunft, und aus denen heraus die Gottheit sich im aktuellen religiösen Vorgang offenbart. Sie bleibt auch unter den Händen der Wissenschaft das, was sie in natürlicher Gesundheit überall war und was sie nach Zeiten der Entbehrung und Selbstentfremdung wieder zu werden überall bestrebt ist, lebendiger Verkehr mit der lebendigen Gottheit." Und wenigstens auf den Höhepunkten der Untersuchung deutet sich in Psychologie und Erkenntnistheorie in der Tat auch ein Gedankengang an, der geeignet ist, dieses Verständnis der Religion philosophisch abzuleiten und zu begründen. Man vergleiche vor allem S. 49. „Der Zusammenklang des Apriorisch-Rationalen-Allgemeinen mit dem Tatsächlich-Irrationalen-Einmaligen ist das Geheimnis der Wirklichkeit und das Grundproblem aller Erkenntnis. Mag das Allgemein-Rationale der Sphäre der naturgesetzlich-theoretisch denkenden Vernunft oder der wertgesetzlich-praktisch urteilenden Vernunft angehören, immer bleibt dies Zusammensein das große unenträtselbare Grundgeheimnis des Lebens, das immer nur betätigt und nie begriffen wird, das aber in seiner Betätigung und in der Ausscheidung des Irrtums sich als Aeußerung der allgemeinen, sein-sollenden, allein Wahrheit und Wirklichkeit stiftenden kosmischen Vernunft empfindet. Es ist auch das unauflösbare Geheimnis der Religionsphilosophie, und auch die Religionsphilosophie ahnt in der Betätigung dieses

Geheimnisses die verborgene Einheit der kosmischen Vernunft, in der Allgemein-Notwendig-Rationales und Tatsächlich-Individuell-Gegebenes eine unbegreifliche Einheit hat. Ja gerade sie besonders zeigt in der hierbei entstehenden Empfindung von der Gegenwart und Wirkung des Göttlichen diese schaffende Urkraft, die der Inbegriff des Wirklichen und des Sein-sollenden ist, und die in dieser Einheit doch zugleich das Unendlichviele und Mannigfaltige ist, die die hervorbringende Kraft aller dieser doppelseitigen Wirklichkeit ist und doch nur durch eine freie grundlose Tat der denkenden und praktischen Autonomie ergriffen werden kann. In diesem Zusammenklang ist die geheimnisvolle Pforte geöffnet, nach welcher alle Religionsphilosophie mit heißem Eifer sucht oder die sie mit ebenso heißem Eifer schließt, die Pforte der Einwirkungen des Göttlichen auf den menschlichen Geist, vermöge deren die religiöse Wahrheit göttliches Geschenk und menschliche Hervorbringung zugleich ist." Allerdings bleiben hier noch allerlei Fragen übrig. Vor allem bedürfte die Einstellung des Problems auf religiöse Erkenntnis statt grundlegend auf religiöses Leben, überhaupt die nicht gänzlich überwundene intellektualistische Fassung des Apriori noch der Korrektur. Auch wäre zu untersuchen, wieweit Troeltsch selbst einen Weg weist, von hier aus die eigentliche und charakteristische Religiosität, in der jedesmal irgendwie ein persönliches Gegenwartsverhältnis stattfindet, von der blassen Religiosität des dunklen Gefühls übersinnlicher Ordnungen, das sich mit Kunst und Moral u. a. zu verbinden pflegt, so scharf zu scheiden, wie er selber will 46. Mir scheint, dafür müßte das viel klarer herausgearbeitet werden, was in die Richtung der „Substanzialität der die Allgemeingültigkeit und Tatsächlichkeit in sich zur Lebenseinheit verbindenden Vernunft" weist, und damit würde Troeltsch dann wohl auch der noologischen Methode Euckens und seiner Schule mehr abzugewinnen lernen, als es so der Fall ist 50. Aber mag dem auch sein, wie ihm will — jedenfalls läßt sich von hier aus für unser besonderes Problem doch Zweierlei konstatieren. Wir dürfen anerkennen, daß hier wenigstens angedeutet wird, wie das religiöse Erlebnis, das sich für Troeltsch speziell als Aktualisierung des religiösen Apriori

darstellt, auf ein unmittelbares Erleben hinausgeführt werden kann. Aber — und das ist uns hier nun das Wichtigste — zugleich zeigt sich hier, wie für diese Problemlösung dann zugleich tatsächlich die Voraussetzung aufgegeben ist, daß alles religiöse Leben an die Vermittelung durch die überlieferte Gottesvorstellung gebunden ist. Es ist wenigstens nicht einzusehen, was die in diesem Zusammenhang soll, wo alles auf die Tat des Lebens gestellt ist, wenn das auch bei Troeltsch nicht hinlänglich klar herauskommt.

Umgekehrt aber — und das ist die andere Seite der Troeltschschen Religionsphilosophie — läßt sich wiederum dort, wo die überlieferte Vorstellung die ihr in den Voraussetzungen eingeräumte Stellung im Ansatz des Problems behauptet, ganz klar verfolgen, wie dann das, was Troeltsch die Aktualisierung des religiösen Apriori nennt, ganz etwas Anderes wird als bei der ersten Gedankenreihe — nämlich weiter nichts als ein anderer Name für die psychologische Einkleidung und Belebung einer an sich nicht wirkungskräftigen abstrakten Idee, wie das vor allem in der Schrift über das Historische in Kants Religionsphilosophie hervortritt 120 ff, 131, aber auch sonst weithin die Religionstheorie beherrscht. Damit tritt dann an die Stelle der Gottesanschauung, die der Wahrnehmung auf dem Gebiete der sinnlichen Organisation entsprechen soll, die Erregung des religiösen Gefühls ZThK V 380 ff., oder wo dafür der Begriff der Empfindung eingeführt ist, ganz entsprechend an die Stelle der damit behaupteten unmittelbaren Berührung mit einer transsubjektiven Realität ein nur dem Namen nach sich damit deckender, in Wirklichkeit demgegenüber sekundärer weil abgeleiteter Bewußtseinsvorgang, der entsteht in der Vereinigung des Bewußtseins um eine notwendige Idee mit der Verlebendigung dieser Idee in bestimmten, sie erregenden Erlebnissen und Vorstellungen: Psychologie und Erkenntnistheorie 52. Das heißt aber: Das religiöse Erlebnis als Berührt- und Ergriffenwerden durch die Offenbarung des lebendigen Gottes wird zur Erregung irgendwelcher Gefühle und „Empfindungen“ durch eine Gottesidee und damit ganz etwas Anderes als das, was echte Religion zu sein behauptet. Die Religion selbst wird dann auch ganz

dementsprechend definiert als eine Verbindung von Vorstellungen mit begleitenden Gefühlen, aus denen mancherlei Willensantriebe erwachsen ZThK V 380 f. Vgl. dazu auch aus der neuesten Zeit noch Religion und Geisteskultur I 191 ff, Kultur der Gegenwart 465 ff.

5.

Dieser Typus der Auffassung von der Religion — der sich aber natürlich durchaus nicht auf die besondere Religionsphilosophie Troeltschs beschränkt, sondern weit darüber hinausreicht und überall dort vorhanden ist, wo man das religiöse Leben an die Vermittlung durch religiöse Vorstellungen bindet[1]), — ist es nun aber, den Müller im Auge hat, wenn er immer wieder behauptet, daß der Glaube heute nicht mehr wie zu Jesu Zeiten eine Lebensbewegung sei, die von Gott ausgeht, sondern vielmehr eine Beziehung auf die Gottheit, die von Menschen hergestellt und festgehalten wird Q 168; bestimmter noch: die Beziehung des Bewußtseins auf Gott, die auf bestimmten Vorstellungen beruht und sich in einer eigentümlichen Stimmung und Sinnesrichtung äußert Q 166; und wenn er darum die These verficht, daß wie Staat, Wissenschaft, Volkswirtschaft usw. zuletzt auch der Glaube (im Vollsinn des Wortes) sich von der Religion emanzipieren wird und um seiner selbst willen emanzipieren muß Q 160 f. Natürlich — das ist auch Müllers Meinung — kann da und dort wirklicher Glaube, wirkliches Leben aus Gott auch in den Kreisen vorhanden sein, die sich zu jener Theorie bekennen. Leben und Bewußtsein, Religion und Religionstheorie fallen ja nicht ohne weiteres zusammen. Und so mag uns das überhaupt warnen, die Beurteilung der Wirklichkeit im einzelnen Fall in — wenn auch noch so richtige — Theorien zu pressen. Aber jedenfalls, wo jene oben skizzierte Theorie vom Glauben sich mit dem wirklichen Leben deckt und nur dessen ungebrochene und unverfälschte Spiegelung im Bewußtsein ist, da ist die Religion in der Tat nichts Anderes als „die nach Seiten der Empfindung,

1) Wenn auch wohl nirgends rein, da alle Theologie immer ein Gegengewicht hat in dem Zusammenhang mit dem geschichtlichen Christentum und mit dem Evangelium.

Anschauung und des Verhaltens ausgeprägte und ausgestaltete organisierte und disziplinierte bewußte Pflege der Beziehung zu Gott, die ein Volk oder eine Gemeinschaft einheitlich und gleichartig beherrscht" Q 163 und als solche allerdings ganz etwas Anderes als das, was Jesus gewollt und gebracht hat und was das genuine Christentum ausmacht. Vgl. dazu XI 168.

Gewiß — das erkennt auch Müller durchaus an — auch diese Religion und die mit ihr gegebene Religiosität hat ihre Bedeutung und ihren Wert für das Leben. Denn zweifellos kann auch mit einem derartig begründeten und bedingten „Glauben" Vertrauen und Hingabe, Verehrung und Gehorsam gegenüber der vorgestellten Gottheit verbunden sein und ist es in unzähligen Fällen Q 166. Und so besteht die weltgeschichtliche und psychologische Bedeutung solches religiösen Lebens darin, ein Mittel der Beruhigung und der Stärkung unpersönlichen Lebens in der Not des Daseins zu sein Prbl 65, und zugleich eine Stütze und Hilfe für die Moral. „Denn wenn Gott irgendwie der beherrschende Gesichtspunkt ist und alles auf ihn bezogen wird, so ergibt sich ganz von selbst von ihm aus eine besondere Perspektive der Anschauung und Beurteilung für das Leben nach allen seinen Richtungen. Sobald sie es aber beherrscht, steht es in ihrer Zucht. So wirkt schon die Religiosität moralisch, die Religion aber prägt die Moral aus und legt sie fest" Q 163. Zugleich stellt sie sie unter eine hohe, ja unter die höchste Autorität Q 163. Daher denn auch die Anerkennung der heutigen Unentbehrlichkeit der Kirche bei Müller — selbst wenn sie so ist und bleibt, wie sie geworden ist. „Sie ist eine Erziehungsanstalt für die chaotische Menschheit, die wesentlich mit zur Bändigung der verheerenden Kräfte und Triebe in ihr beiträgt, die eine heilsame Ordnung in ihr Leben bringt. Sie bietet Unzähligen eine unvergleichliche Hilfe in ihren Nöten, gibt ihnen einen inneren Halt, verbreitet Lebenszuversicht und Willen zum Guten, Selbstzucht und sittliches Streben, Selbstverleugnung und Hingabe für Andere, und ist darum eine Lebens- und Kulturmacht allerersten Ranges" XI 146 f.

Aber das alles gilt doch bloß unter der Voraussetzung: „Denn es gibt heute noch nur verhältnismäßig wenig Menschen,

die außer der Kirche leben können, ohne innerlich zu verwahrlosen und an dem Besten, was sie haben, Schaden zu nehmen" 147. Es gilt bloß unter der Voraussetzung, daß, wie Müller es ausdrückt, chaotisches Leben erst noch gebändigt werden muß. Aber Eines, das Höchste, das kann diese Art Religion nicht: sie kann nicht neues, höheres Leben schaffen. Sie kann nicht das Chaos zum Kosmos umgestalten. Sie kann nicht zur Erlösung im Vollsinn des Wortes werden. Denn sie kann auch beim besten Willen und bei den größten Anstrengungen nicht mehr leisten als daß sie Gottesvorstellungen verbreitet und irgendwie zum Besitz und Motiv der Menschheit macht. Aber Gott erleben lassen — das kann sie nicht. Vgl. dazu auch Z 60.

Aber dazu kommt nun auch noch ein Anderes, um das Verhängnis voll zu machen. Diese Art Religion bleibt nicht nur weit hinter der Höhe zurück, auf der wir Jesus und wenn auch in einem gewissen Abstand das genuine Christentum sehen. Sie wird darüber hinaus vielmehr geradezu zu einem Hemmnis, jene Höhe zu erreichen. Denn sie kann nicht ein „Mittel der Beruhigung und Stärkung unpersönlichen Lebens in der Not des Daseins" sein, ohne zugleich dieses unpersönliche Leben bei sich selbst festzuhalten. Sie kann es nicht erträglich machen, ohne die Unruhe des Werdedrangs und der Werdenot zu beschwichtigen, der allein das Neue sich erschließt Bpr 39 ff. Ja so kommt es von hier aus zu dem Urteil über die Frommen aller Richtungen, daß sie heute die Gerechten sind, für die Jesus nicht dazusein erklärt. „Was sie auch im einzelnen glauben mögen, Christus hat jedenfalls ihre Angelegenheiten mit Gott in Ordnung gebracht. Soviel Untreue und Sünde ihnen auch noch anhaften mag, das braucht sie nicht zu kümmern. Denn durch den Glauben sind sie gerecht. In der Idee sind sie wiedergeboren. Da fehlt nichts mehr. Alle ihre Unvollkommenheit treibt sie nur an, zu wachsen und völlig zu werden in dem, was sie gegenwärtig sind. Von Grund aus ganz anders zu werden im eigentlichen Sinne des Wortes, ist ihnen deshalb eine ganz unfaßliche Zumutung. Infolgedessen verstehen sie weder das Evangelium Jesu von damals noch das von heute. Sie sehen in Jesus den Schö-

pfer ihrer Gerechtigkeit, nicht aber den Schöpfer einer neuen Art Leben, einer neuen Kreatur, einer neuen Welt. Seine Erlösung besteht in einer Beruhigung des persönlichen Bewußtseins und einer Sicherung ewigen Glücks, nicht in einer tatsächlichen Befreiung von den die menschliche Seele bannenden Mächten, nicht in der Entbindung des ursprünglichen Wesens und der ihm gemäßen einheitlichen Verfassung des persönlichen Lebens. Sie ahnen nicht, daß Jesus nicht fromme, sondern neue Menschen will, daß „die Ausbreitung des Christentums", d. h. ihrer „Gerechtigkeit" etwas wesentlich Anderes ist als die Menschwerdung, die Jesus vorhatte, und daß sie mit ihrer christlichen Religion die umwälzenden schöpferischen Vorgänge ertötet haben. Alle ihre Beschäftigung mit den Evangelien hilft ihnen nicht zur Einsicht, denn was sie dort finden, haben sie entweder umgedeutet, wie innere Umwandlung in Reue und Buße, oder in der Einbildung sich angeeignet, wie z. B. Wiedergeburt, heiliger Geist, neues Leben" IX 47 f.

6.

Hier setzt nun aber wohl der allerbestimmteste Widerspruch der Theologie ein. Gewiß — das gibt man in den weitesten Kreisen zu — in der Frömmigkeit der Massen mögen in der Tat derartige Erscheinungen zu beobachten sein, wie sie Müller kritisiert. Darüber klagen wir ja alle. Aber gerade darum wird man denn auch ablehnen, daß die Theologie oder wenigstens das auch von ihr vertretene Verständnis der Religion daran schuld sei. Denn das betone doch alle Theologie, daß Frömmigkeit sich auch im entsprechenden Leben betätigen und bewähren muß. Ja nicht wenige werden behaupten, gerade durch jene von Müller angegriffene Entlastung des Bewußtseins durch Glaubensgedanken — man denke nur an die Rechtfertigungslehre — sei überhaupt ein Leben nicht bloß in Frieden, sondern auch in Kraft erst möglich. Und so wird die Stellung zu Müller in allen diesen Kreisen etwa die sein, daß man anerkennt: Das, was du willst mit deiner Pflege persönlichen Lebens, ist zweifellos etwas Schönes und Gutes — nur manchmal etwas

übertrieben und überspannt! Wir wollen uns so auch gern von dir daran erinnern lassen, diese Seite gelegentlich etwas mehr zu betonen, und in der Art, wie wir dies tun müssen, von dir lernen. Aber im übrigen: prinzipiell haben wir das alles doch auch schon jetzt. Etwas grundsätzlich Neues wird uns damit nicht geboten. Die Wenigsten werden so wohl schließlich verstehen, wie Müller dazu kommt, hier einen breiten Graben zwischen sich und zwischen der Theologie, spez. der modernen, zu entdecken.

Und ohne weiteres ist da ja nun zuzugeben: Irgendwie findet sich das, was Müller will, wohl in der Tat bei allen modernen Theologen. Was z. B. Bousset in seinem Religionsgeschichtlichen Volksbuch „Unser Gottesglaube" über den Weg zum Vorsehungsglauben schreibt, daß es dafür das Erste ist, daß wir uns einmal zurückziehen auf unser Leben und hier versuchen, unsre Arbeit, die uns im Leben gegeben ist, zu erkennen und zu tun, auf dem Posten, auf den wir gestellt sind, wirklich zu stehen, und dann erst fragen, ob in den Führungen unseres Lebens nicht eine freundliche väterliche Macht zu erkennen sei, die uns mit ihrer Fürsorge überall umgibt 28, das können wohl alle Frommen aus den verschiedensten theologischen Lagern unterschreiben, und es trägt zugleich auch dem Rechnung, was Müller will. Ja, klingt das nicht geradezu wie ein hohes Lied auf die Vollmacht persönlichen Lebens, wie Bousset das dann weiter ausführt: „Wenn du so zögernd und zagend erste Schritte zu tun beginnst, so beginnt sich dein Leben und die Welt um dich her zu lichten. Und in dem, was du sonst blinde Laune und Willkür des Geschicks oder Spiel des Zufall nanntest, im Großen wie im Unscheinbaren, in der Seligkeit des Glücks und den herben herzdurchbohrenden Schmerzen deines Lebens, im Lichte der hellen Tage und im Dunkel der Angst und Not, suchst du die Hand des Gottes zu greifen, der dein Leben trägt und hält. Er redet zu dir. Frage nur, lausche, horche und höre. Leise beginnt die Stimme wie aus unendlicher Ferne zu dir zu reden, wie die Stimme einer Mutter, die das im Walde verirrte Kind ruft. Und lauter und vernehmlicher, häufiger und häufiger redet sie zu dir und verläßt dich seltener, auch nicht im Lärm und Geräusch

des Tages. Und ungeahnte Kräfte steigen auf dich herab. Jener furchtbare Druck, der auf deiner Seele lastete, die Angst vor alledem, was kommen kann und mag aus der uns fremden Wirklichkeit, verschwindet allmählich. Zweifel und Unsicherheit beginnen zu weichen. Schritt für Schritt tasten wir uns zunächst weiter, aber immer klarer und deutlicher enthüllt sich der Weg unseres Lebens. Und es beginnt in unserem Herzen jene Ruhe und heilige Gelassenheit wach zu werden, die durch keine Enttäuschungen und Widerwärtigkeiten gebrochen wird. Auch schweres Unglück erscheint uns nicht mehr als Geschick, das uns zermalmt, sondern als Aufgabe, die uns zur Entfesselung neuer Kräfte zwingt, alle Lasten stählen die Kraft unsres Lebens, und Widerwärtigkeiten erhöhen seinen Schwung. Und wenn Gott uns durch schwere Schicksalsschläge auch persönliche Kraft nimmt, Wege versperrt und Türen verschließt, so lauschen und spähen wir, ob sich nicht neue Wege auftun, neue Türen öffnen, und lernen mit Paulus sprechen: Wenn ich schwach bin, bin ich stark" 29.

Aber gerade dieses Volksbuch Boussets scheint mir nun auch in typischer Weise zu zeigen, wie weit es von hier doch immer noch bis zu dem ist, was Müller will. Es wird so nicht unfruchtbar sein, das Problem in Anknüpfung an dieses Volksbuch weiter zu entwickeln.

Zunächst wird da bei einem Ueberblick über das Ganze das eben Ausgeführte dahin näher zu bestimmen und damit einzuschränken sein: Ja gewiß, irgendwie findet sich hier allerdings auch das, was Müller will. Irgendwie klingt auch der Ton an, der in etwas an die Grünen Blätter erinnert. Aber der Grundton ist es nicht. Im Zusammenhange des Ganzen wird er vielmehr von ganz anderen Tönen übertönt und verschlungen.

Schon, wo Bousset die Lage zeichnet, in der das Problem des Gottesglaubens entsteht, tritt das hervor. Welches Gewicht gewinnt da unsere Abhängigkeit von der äußeren Wirklichkeit, und wie wenig scheint es möglich, dagegen ein Gegengewicht zu schaffen in unserem persönlichen Leben! „Ja wenn wir nur innerhalb der beschränkten Möglichkeiten im Kleinen ein ziel-

sicheres Leben führten, unser Dasein wie aus einem Guß mit einem sicheren Wurf gestalten könnten! Aber wie stümperhaft führen wir im Durchschnitt unser Leben. Wie erzählt uns unseres Daseins Gang, wenn wir zurückschauen, von verfehlten Möglichkeiten, von nicht wieder gut zu machenden Verfehlungen. Und wie grausam zwang die rauhe Wirklichkeit, die uns umgab, ihre Notwendigkeit uns auf. Wie viele zogen einmal aus, etwas wahrhaft Großes zu finden, etwas wahrhaft Gutes zu erobern: und wie ärmlich war das schließlich, was wir fanden. Der Strom des Lebens warf uns an einer ganz anderen Stelle ans Ufer, weit unterhalb des Ortes, wo wir zu landen gedachten. So stehen wir mitten in einer großen unheimlichen Wirklichkeit, zwischen zwei Unendlichkeiten, mitten in der aus einer unbekannten Tiefe aufsteigenden Mannigfaltigkeit des Lebens und seiner Rätsel; auf der Grenzscheide von Tag und Nacht, zwischen Geburt und Tod: Wir sind dem Stoffe gleich, daraus der Traum sich webt, und unser kurzes Leben umhüllt der Schlaf" 7.

Und was ist nun die Frage, die „bange Frage", die für Bousset daraus aufsteigt? Nicht etwa — und hier wird der Abstand von Müller besonders deutlich —: Wie kommen wir also heraus aus dieser Abhängigkeit und Traumhaftigkeit unseres Lebens? Wie machen wir daraus etwas, was auf festem Grund ruht und jene Stümperhaftigkeit, unter der wir leiden, überwindet? — Bousset sucht nach einer anders woher gegebenen Garantie dafür: „Gibt es dennoch einen letzten Sinn und Halt unseres (nämlich so wie geschildert beschaffenen und so doch wohl als unabänderliches Schicksal hingenommenen) Lebens, gibt es eine Verankerung unseres Seins in tiefster Wirklichkeit? Oder treiben wir auf der Oberfläche des Seins dahin, dem Schaume gleich, den die Meereswoge wirft? Sind wir nur so viel wie fallend, welkend Laub, das sich nach kurzer Sommerszeit fortstiehlt aus der Gesellschaft des Lebens, um dort unten den Boden zu bereiten für eine ewige Fortsetzung des zwecklosen Spiels? Wir können es nicht lassen, so zu fragen und uns über den trostlosen Schluß, zu dem die Betrachtung der äußeren Wirklichkeit uns führt, hinwegzusehnen" 8. Das kann, wer von Müller herkommt,

wer sich sonst irgendwie nach einer Erlösung von der Stümperhaftigkeit und Sinnlosigkeit des Daseins sehnt, nicht anders empfinden denn als sentimentale Deklamation, die ihm für seine Nöte nichts, aber auch gar nichts hilft, die ihn höchstens in seiner tiefsten Seele empört. Denn die Suchenden im strengen Sinne, wie Müller sie nennt, die unter der Sinnlosigkeit des Daseins leiden, „wollen von Trost gar nichts wissen" — und darauf kommt hier bei Bousset doch schließlich alles hinaus. „Trost und Vertröstung ist gerade der Punkt, wo sie am empfindlichsten sind. Das können sie einfach nicht ertragen. Alles, was sie in dieser Not beruhigen will, empört sie, denn sie empfinden dunkel, daß ihre Seele damit selbst auf das Niveau des Nichtigen, Unwesentlichen, Sinnlichen erniedrigt würde, daß jede Abfindung mit der Sinnlosigkeit für die Seele eine Untreue gegen sich selbst und eine schändende Preisgabe an das Gemeine wäre. Sie wollen Rettung aus der Sinnlosigkeit, Erlösung aus dieser atemversetzenden, quälenden Not der Seele" XI 241.

Dem entspricht es dann weiter auch, um noch ein Beispiel herauszugreifen, was B o u s s e t über das Verhältnis von Gottesglauben und Sittlichkeit ausführt. Einerseits soll hier — im Sittlichen — und hier allein das einzelne Leben ein Unbedingtes, seinen letzten Halt finden. „Andererseits aber ist die Tatsache des Sittlichen auf ihre Ergänzung durch den Glauben angelegt. Allein für sich bliebe es nur ein Fragment, ein Rätsel, eine unerträglich zwecklose Last." Aber nicht etwa deswegen, weil alle Moral, soweit sie die bewußte Unterwerfung des Lebens unter sittliche Grundsätze bedeutet, an und für sich niemals neues sittliches Sein und Leben im Sinne des Evangeliums wecken kann, wie dies Müller immer wieder in seiner Kritik der Moral nachweist, weil darum alles wirklich sittliche Sein angewiesen ist auf den Glauben als das unmittelbare Empfinden Gottes, das den Kontakt mit Gott herstellt und damit göttliche Lebens- und Kraftströme ins Leben hereinleitet Q 160 ff. Gerade der Gesichtspunkt fehlt bei Bousset; wenigstens tritt er nirgends klar und voll entfaltet heraus, geschweige denn, daß er die ganze Problemstellung beherrschte. Bousset quälen andere Nöte: „Was sind

wir Menschen eingeschlossen und bedingt überall von den ehernen Gesetzen des Daseins in Raum und Zeit, mitten in der Unendlichkeit einer von uns nicht auszuschöpfenden, geschweige denn zu beherrschenden Wirklichkeit, was sind wir Menschen, daß wir zu dem Glauben kommen könnten, wir besäßen in uns eine letzte, ewige unverbrüchliche Norm, ein unbedingtes Gesetz unsres Wesens, die Fähigkeit, aus uns heraus in Freiheit unser Dasein zu gestalten? Unablässig wiederkehrend wie die Wogen, die den Fels bespülen und an ihm abbröckeln, nagen diese Zweifel an dem, was an unsrem Leben einzig fest und wirklich ist. Und sie würden mit dem Felsen fertig werden und sind fast überall da mit ihm fertig geworden, wo nicht der Gottesglaube dem Sittlichen entgegenkommt und uns sagt: Du bist kein Spielball des natürlichen Geschehens um dich her, du stehst in Gemeinschaft mit der tiefsten geistigen Wirklichkeit. Was du als das Gesetz deines Wesens und des höheren Seins in dir empfindest, es ist der Ausdruck des Willens dieser Wirklichkeit, der sich an dich herandrängt, die Stimme deines Gottes und das Gesetz, durch das er uns zur Entfaltung unsres höheren Daseins leitet" 38. Also: auch hier wieder der Gottesglaube — als eine irgendwie gewonnene oder dargebotene Ueberzeugung — der Garant des Bestandes unseres — hier sittlichen — Seins, das an sich nicht über die Unsicherheit hinauskäme. Das heißt aber: Dem Sittlichen wird damit sein Bestes, seine Autonomie, sein in sich selbst Gegründetsein genommen; umgekehrt wird damit dem Gottesglauben dieselbe Rolle zugeteilt, wie in jener Apologetik, die mit heißem Eifer nach Lücken in unsrer Naturerkenntnis späht, um dann das Wissen durch den Glauben zu „ergänzen" [1]).

Aber darüber führt schließlich auch das nicht hinaus, was Bousset 48 ff. als Erlösung beschreibt. Denn es kommt dabei im Wesentlichen doch nur auf eine Vertauschung des Gesichts-

---

1) Auf einem anderen Niveau der Problemstellung liegt es natürlich, wenn philosophische Selbstbesinnung die Unvereinbarkeit jedes Positivismus und seiner Ablehnung aller Transszendenz und damit alles Absoluten mit der Tatsache des Sittlichen nachweist. Hier ist ja gerade das Sittliche das Urdatum. Doch ist davon hier nicht weiter zu handeln.

punktes hinaus, unter dem wir die Dinge ansehen 48, darauf, daß unser Ich aus dem Mittelpunkt der Betrachtung herausgeschleudert wird und Gott in diesen Mittelpunkt einzieht 50. Zweifellos mag ja nun auch das seine Wirkung aufs Leben haben; nur eine Erlösung im Vollsinn der Worte ist es nicht (vgl. oben S. 300). Und so bleibt es im ganzen für den Gottesglauben einfach dabei: Aus unserem Leben steigen für uns allerlei — dem Leben unüberwindbare — Nöte und Fragen auf, die uns quälen, vor allem auch infolge unseres Eingespanntseins in den Zusammenhang des Naturgeschehens. Aufgabe und Leistung des Glaubens aber ist es, vor allem in seiner Krönung als ewige Hoffnung und, wo es sich um die Tatsache unserer bleibenden Unvollkommenheit handelt, als Glaube an die Sündenvergebung, auf diese Fragen eine beruhigende Antwort zu geben und damit uns wegen der Nöte zu beschwichtigen. Also ganz das Bild, das Müller von der Theologie und Frömmigkeit gezeichnet hat.

Zugleich aber — und darum kann uns Bousset hier als Typus für die Theologie gelten, um deren Kritik es sich handelt — tritt hier dieses beides in seinem inneren notwendigen Zusammenhang mit aller nur wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit heraus. Auf der einen Seite der Glaube als subjektiver Vorgang, wenigstens überall dort, wo es sich über Ehrfurcht und Demut hinaus um den Glauben an den Vatergott handelt, — ein in Beziehungsetzen des Bewußtseins zu gewissen Gottesvorstellungen, der Vorsehungsglaube dann ganz folgerichtig eine Folgerung aus dem Glauben an den allmächtigen Gott als den Gott unseres Lebens 27. Darum ist es dann freilich auch begreiflich, daß es unsere ganze religiöse Energie erfordert, um dieser Zuversicht auf die persönliche Vorsehung Gottes wirklich zu leben 27. Das Glauben ist überhaupt ein Wagnis, das von uns gefordert wird 26 f., Anstrengung, Leistung statt Hilfe und Lebensquelle, und zu einer wirklichen Erlösung unter der schöpferischen Berührung Gottes kann es nicht kommen. Andererseits aber wird eben damit auch die Sehnsucht nach solcher wirklichen Erlösung abgeleitet oder kann wenigstens nicht die Spannung erhalten, die zu einer wirklichen Lösung erst die Voraussetzung

schafft. Denn der „Glaube“ beruhigt und beschwichtigt. Ja man versteht es dann auch bei Andern gar nicht, wenn sie diese Art Leben einfach als unerträglich empfinden, wenn z. B. Müller von hier aus sagt: Bei den Theologen und bei mir handelt es sich um ganz etwas Anderes, wenn wir Erlösung sagen. Sie meinen die Entlastung des Bewußtseins. Das kenne ich natürlich auch, d. h. wieder nicht als Lehrsatz, sondern als Erlebnis ... Aber „hier zeigt sich der Unterschied. Den Religiösen ist damit geholfen. Mir nicht, denn was habe ich denn davon, daß ich bei Gott in Gnaden bin, wenn meine Seele zugrunde geht und mein ursprüngliches Wesen in mir unerlöst bleibt! Ich will Mensch werden hier in dieser Welt ... Was hilft mir also ein gnädiger Gott, wenn ich ein affenartiges Scheusal bleibe, wenn ich an dem Chaos in mir täglich zugrunde gehe ... Ich habe solchen Hunger nach der Herrlichkeit des Lebens, daß mir alle Religion (natürlich immer im Sinne seiner Definition der Religion) als eine leere Vorspiegelung zuwider ist“ XI 58 f., 239 ff.

7.

Wenigstens andeutungsweise müssen wir hier, um Mißverständnisse zu verhüten, nun aber noch etwas auf die Probleme eingehen, die für uns in dem Begriff Sünde und Sündenvergebung enthalten sind, und die wohl schon dem bisher Ausgeführten gegenüber unwillkürlich vor manchem aufgetaucht sind.

Zunächst also: Steht nicht aber Jesus selbst, wenn er allerlei Leuten mit dem Worte gegenübertritt: Deine Sünden sind dir vergeben, durchaus auf der Seite der Religion, wie Müller sie ablehnt, gegen das, was Müller will? Ist nicht von hier aus so eine Korrektur oder wenigstens eine Ergänzung der Müllerschen Auffassung nötig, wenn wir anders den Zusammenhang mit Jesus nicht aufgeben wollen?

Dieser Einwand hat einen großen Schein für sich, und gewiß bleiben auch in der Einzelauffassung Jesu und seiner Worte bei Müller noch manche Fragen übrig. Vielleicht kommen wir auch Jesus gegenüber schließlich gar nicht aus, ohne daß wir zwischen Bewußtsein und tiefstem Lebensgehalt unterscheiden in

dem Sinne, wie Eucken Bewußtsein und Tat der Menschheit nebeneinanderstellt (ausdrücklich von ihm eingeführt und gerechtfertigt „Die Einheit des Geisteslebens“ 1 ff.). Aber für unser jetziges Problem liegt die Sache doch wesentlich einfacher. Hier können wir wohl mit Müller einfach konstatieren: Allerdings läge hier ein Gegensatz gegen Müller vor, wenn Jesus seiner Zeit bloß die Gewißheit eines gnädigen Gottes gebracht hätte, wenn seine Absicht dahin gegangen wäre, „den herrschenden religiösen Pessimismus in Optimismus umzukehren“. Dann wäre Jesus, wie Müller das ausdrückt, allerdings nur der Begründer des immer wieder getrösteten ewigen Armesündertums gewesen. Aber in Wirklichkeit hat es doch ganz anders gestanden: die Liebe, die Jesus offenbarte, war nicht nur Stimmung und Gesinnung, sondern Tat und schöpferische Energie. (Daher — nebenbei — die Bedeutung der Geschichte für unser Glaubensleben.) Wie sie sich in Jesus offenbarte, war sie die umfassende Bewegung Gottes auf die Menschheit hin, die Bewegung des Suchens und Heimbringens alles Verlorenen, war Hilfe, Rettung, Befreiung, Erlösung, Wiedergeburt durch den Geist und die Kraft Gottes, des Lebendigen Q 297 f. Was Jesus also dann sagte, das war weiter nichts, als daß er das, was jene Menschen tatsächlich erlebten, als objektive, umschaffende Wirklichkeit, auch aussprach, oder daß er ihnen half, zur Klarheit darüber zu kommen, wo ihr Bewußtsein noch hinter ihrem Erleben zurückblieb. Ganz wie dies auch Müller mannigfach tut in den Briefen, die er gelegentlich in den Grünen Blättern veröffentlicht. Und in diesem Sinne — aber auch nur in ihm — behält so diese ausdrückliche Verkündigung der Sündenvergebung auch heute noch in Jesu Geist ihren Platz und ihr Recht. Dann allerdings wohl mehr in der Seelsorge als in der allgemeinen Predigt oder gar in der Liturgie, oder in der Predigt wenigstens nur dann, wenn ganz ausdrücklich und ausführlich darüber geredet werden kann und so Mißverständnissen vorgebeugt wird, soweit das möglich ist.

Aber zugleich geht das Problem ja nun auch noch weiter. Auch wer in diesem Sinne zwischen Erlösung als objektivem Vorgang und zwischen bloßer Entlastung des Bewußtseins zu schei-

den weiß, wer also vor allen Dingen auch die Kritik an dem Intellektualismus durchaus sich zu eigen machen kann, weist vielleicht doch hier darauf hin: auch wenn wir in unmittelbarer, ursprünglicher Empfindung wirkliche Gemeinschaft mit Gott gewinnen und in ihr ein neues Leben, auch dann stellt sich dieses Leben für uns doch immer erst noch als ein werdendes dar, und es geht immer noch durch Irrtum und Schwäche und Schuld hindurch. Es bleibt ein Abstand zwischen dem, was wir sein sollen, und dem, was wir sind. Wird dadurch dann nicht doch immer wieder die Gemeinschaft mit Gott gestört? Ists also nicht eine furchtbare Ueberhebung Müllers, wenn er in dem zum Schluß des letzten Abschnittes zitierten Zusammenhang ausdrücklich sagt: „Ich brauche keine Religion, wenn ich das Leben habe" XI 59 — auch wenn wir dabei Religion durchaus in dem Sinne nehmen, in dem er es selbst immer meint?

Machen wir uns dafür zunächst klar, was unter dieser Störung der Gemeinschaft mit Gott zu verstehen ist!

Wenn das heißen soll: Die Sünde ist Störung unseres persönlichen Verhältnisses zu Gott, weil sie Unrecht gegen ihn ist, gleichsam eine Beleidigung Gottes, sodaß ein besonderer — wie immer gedachter — Akt Gottes nötig ist, ehe er sich dem Menschen wieder zuwenden kann (so z. B. im Grunde auch Bousset 52), dann muß ich offen gestehen, daß ich diese Anschauung von Gott nicht mitmachen kann. Was wäre eine Liebe, die — auch nur vorläufig — Halt machte vor der Schuld eines Menschen! Ich stehe hier vollständig zu dem, was Müller in seiner Verdeutschung der Bergpredigt zur 5. Bitte ausführt: „Von einer gestörten persönlichen Fühlung mit dem Vater, die wieder hergestellt werden müßte, ist hier nicht die Rede. Vielmehr klingt durch die ganze Bitte der Ton kindlichen Vertrauens und ungestörter Intimität. Sonst stände sie wohl auch am Anfang des Vater-Unser und nicht erst gegen Ende. Wie wäre es auch anders möglich! Die leidenschaftliche Sehnsucht, die sich in den ersten drei Bitten ausspricht, ist ja ein Erfahrungsbeweis der lebendigsten Fühlung mit dem Vater . . . Diese Bitte ist also kein dogmatischer Anhaltspunkt, um einem abstrakten Begriff der

Sünde zum Leben zu verhelfen. Denn sie ist (— und auch das ist nun natürlich genau so wie die Negation zu beachten und zu würdigen! —) eine unmittelbare Aeußerung kindlichen Vertrauens, das sich seiner persönlichen Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit schämt, ohne damit, ursprünglich wie sie ist, viel Wesens zu machen" 226.

Wenn aber darüber hinaus objektiv durch unsere Sünde als Abirrung von unserer Lebensspur unser Kontakt mit Gott unterbrochen ist, einfach nach der inneren Notwendigkeit, die auch hier in unserem Leben waltet, dann hilft darüber auf keinen Fall irgend eine Beschwichtigung oder ein Trost hinweg, sie mögen noch so gut gemeint sein. Dann gibt es vielmehr nur den einen Weg zur tatsächlichen Hilfe, daß wir uns augenblicklich aufraffen von unserem Fall und unsere Lebensspur wieder suchen und sie verfolgen. Damit versinkt dann auch die Vergangenheit für uns und wird überwunden durch Leben. Ein Vorbild gibt uns hier die Natur: wenn der irgendwo eine Wunde geschlagen wird, so beginnt auf der Stelle ein Lebensprozeß, der diese Wunde schließt XI 102. Nicht auf Trauern über die Sünde, nicht auf Reue kommts also an. Das sind Lebenshemmungen, die überwunden werden müssen. Denn dadurch wird nichts in uns zum Bessern gewandt, keine Bedingung der Sünde aufgehoben, keine innere Gebundenheit gesprengt, sondern nur unsere Kraft geschwächt. Worauf es ankommt, das ist vielmehr der Schmerz über unsere Sünde als ursprüngliche Empfindung, die dann zur Kraft der Abkehr und Umkehr wird VII 53 ff. Wo diese Abkehr und Umkehr sich tatsächlich vollzieht, da tritt das ein, was mit Vergebung der Sünde ausgedrückt wird: die unmittelbare Fühlung zwischen dem Menschen, der sich ganz Gott zuwendet, und zwischen Gott, der Lebensmacht des Alls, wird persönliches Erlebnis X 51.

8.

Damit ists nun aber möglich, den Gegensatz Müllers gegen den Intellektualismus zum Schluß zusammenfassend noch etwas genauer zu bestimmen. Sein Antiintellektualismus — das ist wohl ohne weitere Begründung jetzt klar — ist nicht etwa eine Reaktionserscheinung gegenüber der bloßen Verstandeskultur, eine

Auflehnung des Herzens gegen deren Anmaßung, darum begreiflicherweise nun auch seinerseits wieder einseitig übertreibend (so Koch in seiner Beurteilung der modernen Persönlichkeitskultur ChrW 1908 Sp. 556). Auch wenn derartige Töne gelegentlich anklingen. Die Hauptwurzel liegt viel tiefer: in der Einsicht in die innere Struktur des Lebens, das überall im letzten Grunde auf Empfindung ruht, das darum auch nur in unmittelbarem Empfinden des lebendigen Gottes habhaft werden kann. Natürlich soll damit das Leben nicht unkontrollierbaren vagen Empfindungen preisgegeben werden. Zunächst gilt hier schon die Ergänzung, daß auch nach Müller ursprüngliche Empfindung des Göttlichen das Wesen des Glaubens nicht gänzlich ausmacht, sondern nur sein Grundelement ist, auf dem alles Weitere ruht. „Glaube ist ebensosehr persönliche Tat als persönliches Erlebnis." „In der Reaktion auf Gott hin und in der schöpferischen Auswirkung im Leben vollendet sich erst der Glaube, der in der ursprünglichen Empfindung des Göttlichen erwachte" Q 135 [1]). Und so ist er auch nicht etwa der Erkenntnis gegenüber einfach abweisend. Im Gegenteil: „Empfindung und Erkenntnis gehört zusammen und ergänzt sich wie Verstand und Vernunft, wie Finden und Prüfen, wie Entdecken und Erforschen, wie Genießen und Verdauen. Wenn wir etwas ursprünglich empfinden, so fühlen wir uns getrieben, uns Rechenschaft darüber zu geben, indem wir uns eingehend mit der Erscheinung beschäftigen. So führt der Glaube zum Wissen" und bedarf seiner zur Entfaltung, Aneignung und Selbstkritik Q 118—122. Auch dem Göttlichen gegenüber 123 ff. Aber — und darauf kommt nun alles an — die natürliche Reihenfolge, erst das Empfinden, dann das Erkennen, darf nicht umgekehrt werden. Sonst wird das Wissen und das Glauben unecht, und das Leben leidet Schaden. Speziell auf unser Problem gesehen: nur die ursprüngliche Empfindung macht mir Gott vertraut, denn sie bringt ihn selbst mir nahe. Alles Wissen über ihn, das ich mir aneigne, kann dieses innere Erlebnis weder ersetzen noch hervorbringen Q 130. Vgl. dazu überhaupt den Aufsatz Glauben und Wissen Q 107—159, ferner Atheismus Q 69—106, Die Frage nach Gott VIII 117—120.

1) Das neuerdings noch besonders ausgeführt XII 1 ff.

Thesen und Antithesen.

[Ueber das persönliche Verhältnis zu Gott.]

Das religiöse Interesse richtet sich in der Gegenwart vor allem auf eine Verinnerlichung und Vertiefung des religiösen Lebens und vereinigt sich hierbei mit einer Strömung außerhalb der Kirche, die mit dem Wort Persönlichkeitskultur hinreichend bezeichnet werden kann. Es sind Bestrebungen zur Pflege des „persönlichen Lebens", die innerlich freie und starke Menschen heranbilden wollen, — denkbar nur in einer Zeit, da man in viel höherem Maße als früher Mittel zur Verständigung und Mitteilung seelischen Lebens besitzt, daher viel reichere innere Beziehungen zum Leben hat und diese Aufnahmefähigkeit leicht schon für eigene Kräfte der Persönlichkeit halten kann. In ähnlicher Weise legen neuerdings auch kirchlich protestantische Kreise ein großes Gewicht auf die Pflege des persönlichen religiösen Lebens, und zwar letzthin in weiterer Verfolgung des Gegensatzes zum katholischen Quietismus und zum Agnostizismus. Da Erlösung und Seligkeit nur durch eigene Erfahrungen und Erlebnisse erlangt werden und keine Autorität der Kirche, kein Verdienst der Heiligen der Seele dies Heil zuwenden kann, wird der Einzelne aufgerüttelt, auf sich selbst gestellt und zur persönlichen Stellungnahme gedrängt. Diesen Bestrebungen schwebt als Ideal ein bewußtes Kindschaftsverhältnis zu Gott vor. Das anthropomorphe Bild von Vater und Kind wird gerechtfertigt durch die zugrunde liegende Idee der Liebe. Aber es ist nicht eine bloße Folge des anthropomorphen Bildes, wenn diese Liebe als eine persönliche Liebe zwischen Mensch und Gott aufgefaßt wird. Gerade das wollen die Protestanten, von denen wir sprechen. So herzlich soll das Verhältnis sein, daß der Mensch nichts mehr vor Gott geheim hält und nichts ohne Verständigung mit Gott tut. Der Mensch will sich von Gott verstanden wissen wie

von einem Freund; aber er will auch selber Gott in allem verstehen wie einen Freund. Es hat gleichsam eine Aussprache von Person zu Person stattgefunden und eine persönliche Vertrautheit herbeigeführt. Gott und Mensch haben sich gegenseitig erschlossen, wie Menschen es unter einander tun, — und in dieser persönlichen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch glauben wir eine arge Verschiebung der religiösen Idee erblicken zu müssen.

Das Motiv ist ja die Sehnsucht nach einer innigen Gemeinschaft mit Gott. Wo diese Sehnsucht lebendig wurde, hat man sie von Alters her in der mystischen Vereinigung mit Gott zu stillen gesucht. Der Protestantismus aber lehnt die Mystik ab, weil er dafür hält, daß die Isolierung der Seele in der mystischen Weltentrücktheit dem Gemeinschaftsprinzip widerspreche. Ritschl beurteilt die Mystik des heiligen Bernhard (Geschichte des Pietismus, S. 59) wie folgt: „Eine stetige Gewißheit der Gnade wird nun einmal nicht in der Isolierung erworben, welche Bernhard so bezeichnet, daß »die Seele, welche Gott schaut, ihn so schaut, als wenn sie allein von Gott geschaut werde. In solchem Vertrauen nimmt sie die wechselseitige Beziehung zwischen Gott und ihr so auf, daß sie außer ihm und sich nichts beachtet.« Ich möchte hierüber die Bemerkung hinzufügen, daß dieses Postulat der Mystik nicht seine Erfüllung in der rechten protestantischen Frömmigkeit findet. Zu solchem Egoismus gibt der Protestantismus keine Anleitung.“ In dieser Kritik, die einer landläufigen Auffassung entsprechen dürfte, wird übersehen, daß eine Gemeinschaft der Menschen nach der Idee der Liebe nur dann herbeigeführt werden kann, wenn die zeitlichen gesellschaftlichen Beziehungen aufgelöst werden. Die Idee der Gesellschaft verlangt gerade die Auflösung aller körperlichen und gesellschaftlichen Beziehungen des Menschen (wenngleich nicht durch historische Umwälzungen, die nur einen neuen zeitlichen Zustand der Gesellschaft bringen könnten), und deswegen zielt die Mystik nicht auf eine Isolierung der Seele, sondern bereitet die wahre Gemeinschaft erst vor. Wer diesen letzten Zweck aller Mystik verkennt, muß freilich von ihr lassen. Es ist in der Tat nicht so, daß die Seele in der mystischen Erhebung Gott für sich persönlich forderte. Anstatt Gott in die persönlichen Angelegenheiten seines Lebens hineinzuziehen, hebt der Mystiker im Gegenteil seine persönlichen irdischen Beziehungen auf und wird so, befreit von der Unzulänglichkeit des irdisch-zeit-

lichen Daseins, in Stand gesetzt, die Idee der wahren Gemeinschaft aller Menschen in Gott zu erfassen. Wenn die irdische Gemeinschaft, der die Mystik entflieht, das Ziel der christlichen Liebe wäre, so hätte der Gedanke einer religiösen Verbrüderung der Menschheit allen Sinn verloren.

Wird aber die mystische Form des Verkehrs mit Gott abgelehnt, dann ist eine Vermenschlichung des Verhältnisses zu Gott nicht mehr zu umgehen, so vergeistigt man es sich auch denken mag. Je persönlicher der Verkehr des Menschen mit Gott wird, desto mehr bezieht er sich auf die Angelegenheiten der irdischen Lage des Menschen und muß hier notwendig zu jener massiven Inanspruchnahme der göttlichen Hilfsbereitschaft ausarten, die viele als eine besonders hohe Stufe der Gotteskindschaft ansehen. Aber auch bei jedem feineren persönlichen Verkehr mit Gott, der sich nur auf religiöse Bedürfnisse erstreckt, ist es unvermeidlich, daß Gott um die Befriedigung individueller Wünsche angegangen wird und in gewissem Sinn parteiisch gedacht werden muß. Die Analogie mit dem persönlichen Verhältnis der Menschen untereinander zeigt es deutlich. Je persönlicher die Liebe oder Freundschaft zweier Menschen ist, desto schärfer faßt sie die einzelnen Merkmale und charakteristischen Züge der Person ins Auge. Aber je höhere und allgemeinere Werte in der Sympathie zweier Menschen vertreten werden, desto unpersönlicher ist ihr Verhältnis, weil es dann in der geistigen Harmonie der Persönlichkeiten besteht. Bei einer tiefen menschlichen Liebe treten die persönlichen Einzelheiten ganz zurück, sie werden unbewußt und gleichgiltig. Das höchste Beispiel dafür, daß bei einer sich weiter vertiefenden menschlichen Liebe schließlich die Idee alles Persönliche auflöst, bietet die Liebe Novalis' zu Sophie von Kühn, wie wir ja auch ihm vor allen diese Erkenntnisse zu danken haben. Die religiöse Entwicklung besteht darin, daß der ideale Sinn der irdischen Zuständlichkeit erstrebt wird. Ein persönlicher Verkehr aber mit Gott widerstrebt der Idee dieses Verhältnisses, weil er es gerade auf das Entgegengesetzte, die irdischen Formen, zurückzieht.

Wenn es aber überall die Idee ist, von der ausgegangen wird und die zuletzt die Dinge beherrscht, so bedeutet das, um einem Mißverständnis vorzubeugen, noch keineswegs, daß etwa von der Philosophie aus das rechte Verhältnis zu Gott gefunden werden könnte. Die Philosophie, die sich um religiöse Fragen be-

müht, löst alles spezifisch Religiöse auf und zieht es hinüber in das Gebiet der Ethik und Philosophie. Denn die Religion ist nicht wie die Moral und das Reich der Erkenntnis ein System von Vernunftprinzipien, sondern sie trägt einen durchaus historischen Charakter. Es handelt sich um ein endgiltiges Schicksal der Menschheit und des Einzelnen, also um etwas, das sich ereignen muß, um einen historischen Prozeß. Mit der Erfüllung der religiösen Bestimmung des Menschen hört die Religion auf, während Gerechtigkeit und Wahrheit bestehen bleiben. Die Idee der Religion kann daher nicht aus Vernunftprinzipien abgeleitet werden.

Wir finden sie aber in dem religiösen Verhalten der Menschen überall wirksam. Religiöse Naturen wie die Propheten lebten in der Ueberzeugung, daß sie für eine Angelegenheit der Menschheit, nicht für ihr persönliches Schicksal auftraten. Paulus wäre gern abgeschieden, um bei Christo zu sein, aber er fühlte kein Recht zur Absonderung seines Schicksals von dem Schicksal der Brüder, um deretwillen er lebte. Hiernach ist die Religion nicht eine Angelegenheit des Einzelnen, sondern Sache der Gesamtheit. Sie will die Vollendung aller, nicht die Vollendung einzelner Seelen, sie will die Einheit der Menschheit, die durch die Bruderliebe erreicht werden soll, nicht die Zerspaltung der Menschheit. Der Gedanke der religiösen Vollendung eines vereinzelten Individuums ist so unmöglich wie der entsprechende Gedanke eines parteiischen Gottes. Die religiöse Vollendung der Menschheit ist ein Postulat unsres religiösen Bewußtseins, mögen die einzelnen Vorstellungen darüber noch so weit differieren. Darnach geht die Religion in die Geschichte der Menschheit auf, und so weit der Einzelne sich eingeschlossen findet in die Gesamtheit, ist er zur Religion erwacht. Von Gottes Wahl und Bestimmung hängt es ab, welche Stellung der Einzelne in der Gesamtheit einnehmen soll, damit die Vollendung aller erreicht werde. Das religiöse Schicksal des Einzelnen ist daher eingeschlossen in das Schicksal Aller. Den Zusammenhang mit der Gesamtheit aber findet jeder allein durch die Bruderliebe, und daher ist der Kerngedanke der christlichen Religion die Idee der Liebe, nicht aber, wie moderne Interessen es hinstellen, die persönliche Gemeinschaft mit Gott.

Joh. F. Hahn.

[Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit].

Vor einiger Zeit wurde in einer deutschen Universitätsstadt mit „moderner“ theologischer Fakultät einem Kreis von Studenten die Frage vorgelegt, woher es komme, daß von da aus so auffallend Wenige nach beendigtem Studium sich der Arbeit in der äußern Mission zuwendeten. Dies und Jenes wurde genannt, schließlich wurde doch der tiefste Grund jener Tatsache in gewissen Schwierigkeiten gefunden, die aus unsrem wissenschaftlichen Verständnis der Religion in Geschichte und Gegenwart hervorgehen. Es war gut, daß das offen gesagt wurde, denn was auf diesem speziellen Gebiet gilt, gilt für die praktische religiöse Arbeit überhaupt: es ist ungleich schwieriger, aus den Kollegiensälen Marburgs oder Heidelbergs zur Tätigkeit auf der Kanzel, am Krankenbett, im Vereinshaus überzugehen, als aus denen Halles oder Greifswalds. Und die Gegner wissen das recht gut: auch der Verständnisvollste unter ihnen wird uns zu verstehen geben: An ihren Früchten wird man sie erkennen — Könnt ihr Zeugnis ablegen aus dem Glauben, der in euch ist, wie wir es können? Der Vorwurf, der darin liegt und die gewisse Verlegenheit auf seiten des „modernen“ Theologen, die sich dann einzustellen pflegt, sind nicht neu. Nicht um der „Apologetik nach rechts“ hin, sondern um der eigenen Klarheit und Vertiefung willen ist es für den letztern eine Lebensfrage, daß er sich der Gründe und Konsequenzen der ganzen Erscheinung bewußt wird.

Das Wesen der „modernen“ Theologie ist der religiöse Individualismus. Streng individuellen Charakter hat nach ihrer Auffassung schon die Voraussetzung der Religion, die Sittlichkeit. Sie ist nicht Gehorsam gegen Normen, die von außen an den Menschen herantreten, sondern Besinnung und Willensrichtung auf eine Wahrheit und Autorität, die in ihm selber sich kundtut.

Individuell bedingt ist das Erwachen der Religion, wie wir sie verstehen. Wo ein Mensch zur Erkenntnis gekommen ist, daß es ihm faktisch unmöglich ist, das als gut erkannte Sittengebot bei sich durchzusetzen, da kann er es erleben, daß ihm in der Ueberlieferung der christlichen Kirche oder in ihrem gegenwärtigen Leben eine Macht begegnet, der er sich in Gehorsam und Vertrauen gänzlich unterwerfen muß. Aber wann kommt er zur Erkenntnis jenes Bruches in seinem sittlichen Wollen? Und welche Seite der

christlichen Ueberlieferung, welche Lebensäußerungen gegenwärtiger Religion werden ihm die Offenbarung, die ihn befreit und unterwirft? Alles Fragen, die nur er selber sich beantworten kann, es gibt keinen allgemeingiltigen ordo salutis, aber auch keine allgemeingiltige Offenbarungsquelle, die Einer dem Andern demonstrieren könnte.

Individuell ist endlich das Leben der auf der Offenbarung beruhenden Religion. Der Christ, der jener Macht erlegen ist, überwindet die Welt. Mit steigender Klarheit, freilich auch in stetem Kampf setzt sich in seinem innern Leben, in seinem Wollen und Denken das Neue durch, das ihn in jenem Erlebnis berührt, sein Handeln folgt den göttlichen Normen, seine Welt wird eine Welt Gottes, die denen zum Besten dient, die ihn lieb haben. Aber die Maßstäbe zu dieser Weltüberwindung müssen aus seinem eigenen Glauben hervorgehen, kein Andrer kann sie ihm geben. Die christliche Sittlichkeit kennt keine normativen Einzelgebote und es gibt kein normatives christliches Weltbild. (Die hier vertretene Auffassung des religiösen Individualismus ist an Herrmann orientiert. In den prinzipiellen Zügen, „nur mit ein wenig andern Worten“ dürfte sie doch die der „modernen“ Theologie überhaupt in ihren verschiedenen Schattierungen sein.)

Das andre Charakteristikum der „modernen“ Theologie ist der historische Relativismus. Er ist nicht das Wesentliche an dieser Theologie, wie Gegner — und Freunde in der Hitze des Gefechts oft behaupten, sondern nur ein nach außen besonders auffallendes Moment der individuell verstandenen Durchsetzung und Erneuerung des Lebens der Religion. Weil diese Religion auf einem persönlichen nicht allgemeingiltigen Grunde beruht, empfindet sie es nicht nur nicht als Schädigung ihrer selbst, sondern als ein Gebot sittlicher Wahrhaftigkeit, auch die Offenbarungsquelle, die Anlaß ihrer Entstehung und ihres Bestandes ist, durch die Mittel der allgemeingiltigen Wissenschaft zu untersuchen. Diese Untersuchung entspricht einem vitalen religiösen Interesse nicht nur als ein Stück „Weltüberwindung“, sondern weil sie geeignet ist, dem Leben der Gegenwart immer neue Anregung und Förderung zu bringen. „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ Sobald diese Aufgabe klar erfaßt ist, ist auch der historische Relativismus gegeben, denn für die Wissenschaft, sofern sie Wissenschaft ist, gibt es in Natur und Geisteswelt keine absolute Größe. Der-

selbe Theologe, der dem Neuen Testament die Kraft und den Frieden seines innern Lebens verdankt, die ihn über die Welt erheben zu Gott, derselbe sieht im Neuen Testament eine Sammlung religiöser Schriften wie andre, im Christentum ein religiöses Phänomen wie andre, in Jesus einen Religionsstifter wie andre auch, und er behandelt ihr Werden und ihre Geschichte mittelst derselben Methode, mit der er Avesta und Zoroaster behandelt.

Religiöser Individualismus und historischer Relativismus, das ist der Inhalt des Schulsacks, den der Schüler der „modernen“ Theologie aus dem systematischen und geschichtlichen Kolleg mit ins Leben, d. h. aber für ihn in die religiöse Arbeit an den Andern hinein mitbekommt. Beides steht sich zunächst schroff gegenüber. Die Religion kennt nur individuelle Werte, die Historie kennt nur allgemeingiltige Tatsachen.

Die Schwierigkeit einer religiösen Arbeit, der diese Schule vorangegangen ist, liegt klar zu Tage. Aus den Händen geglitten ist uns die eine wie die andre Tafel Mosis, in denen unsre Vorfahren den Inbegriff von Religion und Sittlichkeit sahen. Was bleibt uns übrig? Die mehr oder weniger genaue Kenntnis der christlichen Vergangenheit, über deren wissenschaftliche Relativität wir uns klar sind und — unser eigenes religiöses Leben. Ja, wenn wir welches haben! Gottfried Keller macht sich irgendwo lustig über die Theologen, „die sich auf den äußersten Ast des Baumes setzen, von dannen sie dereinst mit großem Klirren herabfallen werden.“ Wir sind uns nun bewußt, nicht auf dem Ast eines christlich bemäntelten Pantheismus zu sitzen, wie er dort persifliert wird, aber es ist gut, wenn wir es uns klar machen, daß wir allerdings jeden Augenblick in Gefahr sind „mit großem Klirren“ herabzufallen, wenn uns die individuelle Religion, die wir predigen wollen, ein Theologumenon ist wie andre, ohne persönliche lebendige Wirklichkeit. Wer sich zur „modernen“ Theologie hält, der mag sich gesagt sein lassen, daß Sein oder Nichtsein hier die Frage ist. Denn durch die Wissenschaft wird ihm zunächst der ganze historische Apparat von Vorstellungen und Begriffen, der der Vergangenheit „Motiv und Quietiv“ ihres Glaubenslebens war, genommen; er wird rücksichtslos genötigt, selber Stellung zu ihnen zu nehmen, d. h. sich selber vor die Frage zu stellen, ob und inwiefern sie Ausdruck auch seines Glaubens sind. In dieser Aufgabe besteht die Schwierigkeit des „modernen“ Theologen, der

Andern Zeugnis ablegen möchte von seinem Glauben. Sie ist für ihn eine Lebensaufgabe, weil diese Stellungnahme zu den Gedanken der Vergangenheit nicht in einigen Semestern zu erledigen ist, sondern nur unter Heranziehung einer vielseitigen praktischen Erfahrung, wie diese Gedanken selbst die Produkte vielseitiger Erfahrung sind. Diese Aufgabe ist für ihn keine theoretische, sie wird ihm geradezu ins Gewissen geschoben, weil sie nur in innigstem Zusammenhang mit seiner eigenen sittlich-persönlichen Entwicklung lösbar ist.

Es gibt einen Weg, auf dem sich der „moderne" Theolog dieser Aufgabe und dieser Schwierigkeit entziehen, auf dem er flugs ein „brauchbarer" Arbeiter werden kann und es sind Manche diesen Weg gegangen. Er verläuft nach dem Schema:

> Als Zentauren gingen sie einst durch poetische Wälder,
> aber das wilde Geschlecht hat sich geschwinde bekehrt.

Man wirft den ganzen modernen Schulsack über Bord (nach dem Rezept eines der vielen heutigen Reformatoren des theologischen Studiums), man paßt sich dem Milieu an, in dem man zu arbeiten hat, und man verteidigt das Ganze, indem man einen ungemeinen Unfug treibt mit dem Wort „Wirklichkeit."

Ich denke, wer Schüler, nicht bloß Schulbube gewesen ist, als er bei Herrmann oder Harnack seine Kollegienhefte füllte, wird diesen Weg der „Flucht in die Praxis" nicht gehen wollen. Die Wissenschaft wird ihm nicht Stoff, sondern Methode und diese Methode nichts Anderes als ein Anwendungsfall seiner sittlichen Aufrichtigkeit sein; mit ihr steht und fällt seine Persönlichkeit.

Und nun steht es so, daß in der Tat ein Theologe, der jene Versuchung überwindet, und doch von seiner streng individuell erlebten und erlebbaren Religion zu Andern reden möchte, sich in hohem Maße weniger „reif" dazu fühlen wird als der andre, dem in ehrlicher Ueberzeugung eine ganze Reihe normativer Begriffe und Vorstellungen dazu ohne Weiteres zu Gebote stehen. Die „Brauchbarkeit" und „Wirksamkeit" der römisch-katholischen Priesteridee bietet dafür das Gegenbeispiel im Großen. Denn wer zu den Andern nur von dem reden will, was in seinem eigenen Leben Anlaß oder Wirkung des Glaubens geworden ist, der ist immer begleitet von der Skylla des Pfaffentums, das mehr bietet als es hat, und von der Charybdis des Agnostizismus, der überhaupt

nichts bietet. Beide stehen aber besonders drohend vor uns Jüngern, und dem schreibe ich unsre „Unreife", unsren auffallend geringen religiösen Betätigungstrieb zu, der allerdings neben dem Evangelisationseifer pietistisch berührter Kreise oft beinahe beschämend wirkt. Aber doch nur beinahe, denn dies Gefühl zerstreut sich, sobald wir uns auf die Gründe dieses Verhältnisses besinnen. Nicht in dem Sinn, als wollten wir uns auf Grund unsres Verständnisses der Religion nach Art der Gnostiker als eine höhere Kategorie des Christentums betrachten als die, die es fertig bringen, schneller und lauter und massiver von ihrem Glauben zu reden. Wir halten dieses Verständnis für das beste, weil wahrhaftigste, aber wir wenden den historischen Relativismus auch auf unsere eigene Theologie an und betrachten sie, wenn wir uns mit Andern vergleichen, als eine Erscheinungsform des Evangeliums neben andern. Wie wir der Orthodoxie, dem Pietismus, dem Rationalismus, aber auch der katholischen Kirche ihre Charismen in ihrer besondern Art der Durchsetzung des Glaubens zuerkennen, so wird es sich wohl auch bei uns verhalten. Wir sind nicht das Christentum κατ᾽ ἐξοχήν, aber wir bemühen uns, die unerschöpflichen Kräfte der christlichen Religion nach den Seiten, die uns besonders wichtig geworden sind, energisch zum Ausdruck zu bringen. Religion ist uns streng individuell gefaßte Erfahrung, und wir empfinden es als Pflicht, uns klar und positiv mit dem allgemein menschlichen Kulturbewußtsein nach seiner wissenschaftlichen Seite hin auseinanderzusetzen. Das ist für uns, wenn wir „Reichsgottesarbeit" im engern Sinn treiben möchten, zugleich unsre Stärke, deren wir uns freuen, wie unsre Schwäche, die wir anerkennen aber nicht bedauern, weil wir nicht anders können.

Karl Barth.

[Kants Stellung zum Problem der Theodicee.]

Im Jahre 1791 hat Kant einen kleinen Aufsatz „Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche der Theodicee" veröffentlicht (Werke, herausgeg. von Hartenstein, 6. Bd., S. 77—93). Er verfährt nicht historisch, indem er die tatsächlich unternommenen Versuche der Philosophen vorbrächte und widerlegte, sondern konstruktiv, indem er sich vorstellt, wievielerlei Arten von „Zweckwidrigem" der „Vernunft" in der Welt entgegentreten. Der Begriff

des Zweckwidrigen bemißt sich für die Vernunft an dem Gedanken der „höchsten Weisheit“. Insonderheit handelt es sich um die höchste „moralische Weisheit“, die sich unterscheidet von der „Kunstweisheit“. Die letztere kommt nur in Betracht bei der Natur und ihren Ordnungen. Sie scheidet bei der Frage der Theodicee aus. Denn der „Begriff von Gott“ spielt bei der Naturerklärung, sofern sie wissenschaftlich (philosophisch) sein will, keine Rolle. Von Gott ist nur in der Religion zu reden, und der Begriff von ihm, der für diese „tauglich“ ist, „muß ein Begriff von ihm als einem moralischen Wesen sein“. Kant statuiert nun die Möglichkeit von dreierlei Zweckwidrigem an der Welt im Hinblick auf den so erfaßten Gott, eine Möglichkeit, die den drei in Betracht kommenden Momenten an der moralischen Weisheit entspricht und in der Wirklichkeit sich zu erfüllen scheint. Es handelt sich um die „Heiligkeit“, die „Güte“ und die „Gerechtigkeit“ Gottes. Die erstere muß ihm von der Religion als Gesetzgeber (Schöpfer), die zweite als Regierer (Erhalter), die dritte als Richter beigemessen werden, und jeder dieser Eigenschaften laufen Erscheinungen konstanter Art im Weltleben entgegen: der Heiligkeit das Böse, der Güte das Uebel, der Gerechtigkeit die mangelhafte Justiz der Schickungen. Das Böse ist ein Zweckwidriges schlechthin. Es läßt sich in keinem Sinn „rechtfertigen“. Man kann weder sagen, daß es eine moralische Weisheit geben möchte, für die das Böse gleichgültig sei, noch daß es eine solche gebe, die es „zulassen“, ertragen könne. Das Uebel könnte immerhin als ein nur „bedingt“ Zweckwidriges, also als ein bedingt Zweckvolles verstanden werden. Aber jeder konkrete Gesichtspunkt, der dafür aufgestellt ist, versagt nach Kant. Das so oft zu beobachtende Mißverhältnis zwischen Strafwürdigkeit der Menschen und tatsächlicher Straflosigkeit, umgekehrt anscheinender „Bestrafung“ von „Tugendhaften“ ist auch ein gänzlich unüberwindliches Hindernis für die Vernunft, mit dem Urteil zu enden, daß Gott gerechtfertigt sei in seinem Tun.

Kant wehrt es ab, daß man, oder die Religion, eventuell zuviel von der Vernunft verlange. Wer sich als Philosoph der Theodicee unterwinden will, darf es als ein ungehöriges Ansinnen ablehnen, daß er „die höchste Weisheit Gottes aus dem, was die Erfahrung an dieser Welt lehrt, auch sogar beweise“. Er darf der Meinung sein, alles, worauf es ankomme, geleistet zu haben, wenn er die Anstöße, die die Erfahrung bietet, bei Seite schafft. In-

dem Kant das hervorhebt, läßt er es offen, woher überhaupt der religiöse Glaube von Gott stamme und wie er dazu komme, eine moralische Weisheit Gottes vorauszusetzen. Das Einzige, was Kant hier hervorhebt, ist, daß der Erfahrungs*beweis* für solche Weisheit Allwissenheit zur Voraussetzung haben müsse, und die habe die Vernunft nicht, sie liege überhaupt über alle Erfahrung hinaus. Aber Kant ist doch andrerseits auch nicht gewillt, der Vernunft eine Konzession in der Richtung zu machen, daß sie nur „bisher“ keine Theodicee habe erbringen können. Zuletzt will er vielmehr zeigen, daß sie ein für alle Mal darauf verzichten müßte, eine solche zu leisten. So wenig sie, solange sie sich des Geschäftes der Theodicee überhaupt noch annehmen wolle, sich plötzlich unter irgendeinem Eindruck für inkompetent erklären und in ein asylum ignorantiae zurückziehen dürfe, so will Kant doch zuletzt sie zu eben der Selbsterkenntnis anleiten, daß sie einer Theodicee nicht gewachsen, richtiger: daß eine Theodicee ihr gar nicht zuzumuten sei. Denn wenn sie selbst oder irgendwer meint, daß sie die Pflicht spüren müsse, eine Theodicee zu unternehmen, eine solche sich jedenfalls als Aufgabe zuzuschreiben, so sei ein Irrtum über das wahre Wesen der Vernunft im Spiele.

Wer ohne allgemeinere Kenntnis der Kantschen Philosophie an das Schriftchen herantritt, wird sich schwer darin zurechtfinden. Die Ungelenkheit der Schreibweise ist schon kein geringes Hindernis. Das größte aber ist, daß Kant offenbar beim Leser voraussetzt, daß er seine Theorie über den Charakter der Vernunft kenne. Innerhalb des Schriftchens selbst operiert Kant zunächst mit dem Vernunftbegriff, den er in seiner Zeit als den verbreiteten ansehen durfte, nennen wir ihn den „rationalistischen“. Dieser betrachtete es als selbstverständlich, daß das Nachdenken sich stark machen könne und müsse, auf Grund der Erfahrung und mit Hilfe der Spekulation, alles in der Welt zu „begreifen“, speziell Gottes Walten durchsichtig, für das empirische menschliche Urteil „klar“ zu machen. Für diese Philosophie war die Erfahrung diejenige Anleitung, Urteile zu bilden, der die Vernunft *unterstellt* sei. Umgekehrt betrachtet Kant die Vernunft als „gesetzgeberisch“ für die Erfahrung, will heißen: für ihn kommt alle Erfahrung erst zu Stande auf Grund apriorischer Funktionen der Vernunft. Die reine (theoretische) Vernunft bringt die Formen, in denen Erfahrung möglich wird, als Prinzipien der Ordnung an alle Eindrücke heran,

und die praktische Vernunft legt der „Welt“ einen moralischen Sinn unter, „glaubt“ einfach an ihr Recht, die Dinge sich und ihrem „Gebote“ zu unterwerfen. Es ist ihr Postulat, daß die Dinge auf ihre Forderungen, auf die Realisierung ihrer Ansprüche im Gebiete der Menschenwelt angelegt seien. So verläßt sie sich darauf, daß alles, was in der Welt geschieht und speziell die Menschen berührt, von „moralischer Weisheit“ getragen und beherrscht sei. Im Sinne dieser Gedanken über das Verhältnis von „Vernunft“ und „Erfahrung“ bietet Kant in dem Schriftchen zuletzt eine Auseinandersetzung über „doktrinale“ und „authentische“ Deutung des Weltlaufs. „Alle Theodicee soll Auslegung der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kund macht.“ Er vergleicht die „Welt als ein Werk Gottes“ mit einem „verschlossenen Buche“. Wer sich daran macht, dieses Buch zu interpretieren, ohne von Gott selbst unterwiesen zu werden, übt die doktrinale, „vernünftelnde (spekulative)“ Auslegung bez. Theodicee. Dagegen die „machthabende (praktische) Vernunft“ kann die authentische Interpretation geben, denn sie „kann als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes selbst angesehen werden, durch die er [in gebietender Weise] dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt“. Kant meint, daß die praktische Vernunft sich nicht von der Gewißheit abdrängen lasse, daß Gott „einig“, überall mit sich in Uebereinstimmung sei, also als moralische Weisheit in der Natur walte, so wenig wir ihn aus der Erfahrung „rechtfertigen“ könnten. Er verweist auf Hiob, der schon die rechte Art sich zu den Rätseln im Weltlauf zu stellen erkannt habe. Die sich richtig beurteilende Vernunft „erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Ratschlusses“. Nicht Skepsis, nicht Theodicee, einfaches Vertrauen ist der Weisheit letzter Schluß. —

Ich habe Kants kleine Schrift neulich im Seminar traktiert und bringe, was ich sachlich zu ihr bemerkt habe, nur deshalb hier zur Kenntnis, weil die Herren Herausgeber dieser Zeitschrift glauben, daß kurze „Thesen“, die vielleicht „Antithesen“ herbeilocken, unserer Wissenschaft auch förderlich sein könnten.

Zweierlei Bemerkungen habe ich hauptsächlich an Kants Schrift angeknüpft:

1. Es ist für das Problem der Theodicee sicher von größter Bedeutung, die Vernunft an ihre Grenzen zu erinnern. Man

braucht die Methode, die Kant dabei übt, seine prinzipielle Auffassung des Wesens der Vernunft, seine Erkenntnistheorie als solche, nicht zu akzeptieren (ich selbst stimme ihr freilich den Grundzügen nach zu), wird sich aber immer überzeugen, daß wir nicht behaupten dürfen, Gottes Verhalten als „Schöpfer“, „Erhalter“, „Richter“ wirklich zu verstehen. Kants zum Teil recht hölzerne Erörterungen lassen sich durch reichlichere Beachtung der „Erfahrung“ sehr erweitern und vertiefen. Uns liegen viel drastischere Proben von scheinbarer „Unvernunft“ im Weltleben nahe, als die Kant aufführt. Auch nach Seite der „Kunstweisheit“. Kant hat recht, das Problem speziell auf die *moralische* Sphäre zu fixieren. Das will im Grunde bedeuten, daß er die antik kosmologische Fassung des Problems als unzulänglich, eigentlich für uns nicht mehr „interessant“ beurteilt. Unser christliches *Interesse* liegt auf der spezifisch anthropologischen (soteriologischen) Seite. Unter den neueren *theologischen* Erörterungen des Theodicee-Problems hat mich am stärksten gefesselt und meisten belehrt (es gibt daneben noch viele belangreiche, lehrreiche Bücher und Abhandlungen, von *Nagel*, *Herrmann*, *E. W. Mayer*, *Lütgert*, *Mezger* ꝛc.) der in der Christlichen Welt, 16. Jahrgang, 1902, erschienene Vortrag von G. v. *Schultheß-Rechberg* („Leitsätze“ über Theodicee Sp. 375, „Die göttliche Weltregierung und das Uebel“, die Ausführung dazu, S. 674 ff., 697 ff., 723 ff.).

Besonders anzuerkennen, zum wahrhaft Großen an Kants Gedankenführung ist es zu rechnen, daß er Gottes und unsere „moralische“ Vernunft als innerlich gleichartig, *inhaltlich identisch* faßt: „Böse“ ist böse, für Gott und Mensch im gleichen Sinn. Dabei kann (und muß) vorbehalten bleiben, daß Gottes Ziele im *Umfang* andere, unendlich viel größere sind, als wir auch nur ahnen. So werden wir seinen Wegen nur in gewissen Grenzen denkend nachzugehen versuchen können. Seine Methoden, seine „Politik“ (wenn der Ausdruck erlaubt ist) wird für uns undurchdringliche Geheimnisse haben. Aber wir dürfen nie mit der Hypothese rechnen, daß er „übermoralisch“ sei. Das wird heutigen Tages zum Teil versucht. Eine Uebermoral gibt es nicht! So hüte man sich auch vor zu großer Bereitwilligkeit, das „Anthropomorphische“ im Gottesgedanken auszuschalten! Gewiß ist Gott nicht äußerlich, seiner formalen Konstruktion nach (παραφρονῶν λαλῶ

2. Cor. 11, 23) wie unsereiner. Aber im „Kern“, im „Herzen“ ist er nach *unseren* Begriffen zu denken als „unser Vater“. Unsere Weltanschauung muß im qualitativen Sinne anthropozentrisch bleiben. Nur daß der Mensch sich gewiß beurteilen muß als bloß eine Art, eine in den ersten *Anfangs*stadien stehende Art von „moralischen“ Wesen.

2. Kant betrachtet das Theodiceeproblem als ein *praktisches*. Die Vernunft kann und muß sich entschließen, über es hinweg zu gehen, es von der Tagesordnung der theoretischen, wissenschaftlichen Diskussion abzusetzen. Was er da von dem „gesetzgeberischen“, „machthabenden“ Charakter der Vernunft sagt, läßt sich unschwer übertragen in die Sphäre des evangelisch-religiösen Glaubens. Wir haben durch Luther begreifen gelernt, daß der Glaube ein Vertrauen, ein Wagen und Riskieren ist. Die Vernunft (Kantisch geredet), der Glaube (Lutherisch geredet) stellt sich der Erfahrung gegenüber, die wider Gott zu zeugen scheint, mit einem „dennoch“ auf die Seite Gottes! Aber es handelt sich für Kant und Luther, die „moralische Vernunft“ und den „evangelischen Glauben“ doch inhaltlich um eine verschiedene Intuition, und daran knüpft sich immerhin eine belangreiche Differenz der inneren Stellung zum Theodiceeproblem. Das Problem hat für den christlichen Glauben in höherem Maße etwas Beklemmendes als für die moralische Vernunft. Die letztere kann leichter die Probe auf ihr gutes Recht machen, als der erstere. Der Wille ist, wenn er sich auf sich selbst besinnt, ein ἀδέσποτον. Im Sittengesetz erkennt er sich selbst als Gesetz für sich; er weiß sich darin so frei wie gebunden; es zeigt ihm den Inhalt der ihm möglichen Betätigung, den er nicht umhin kann als den rechten Inhalt seiner Betätigung anzuerkennen, so doch, daß ihn niemand und nichts zwingen kann, sich ihn anzueignen. Umgekehrt kann niemand und nichts ihn zwingen ihn preiszugeben. Der entschlossene sittliche Wille kann nicht widerlegt und nicht zerbrochen werden. Er kann sich selbst fahren lassen, aber würde sich zu Unrecht dabei auf die Erfahrung berufen. Die Erfahrung ergibt gerade, daß er der Herr über sich ist und bleiben kann, wie immer die Dinge sich gestalten. Wer mit Kant und in Kants Sinn an Gott glaubt, trägt auch die Kraft in sich, zu glauben, daß Gott nicht zwiespältig sein „könne“, daß er *also*, wo menschliche „Erfahrung“ seiner der Vernunft zugänglich gewordenen Art zu widersprechen scheint, nur *uner*-

gründlich sei. Die Vernunft traut es sich selbst zu, mit sich in Uebereinstimmung zu bleiben, wenn sie „wolle". Daß Gott „will", liegt für Kant eo ipso in dem „vernünftigen" Gottesgedanken.

Wo treffen wir denn auf den Unterschied der Kantschen und der christlichen, evangelischen Intuition? Da wo der Inhalt dort der „moralischen Vernunft", hier des „religiösen Glaubens" bezeichnet wird. Der christliche Glaube denkt an Liebe Gottes, wo die Kantsche Vernunft an „moralische Weisheit" denkt. Die beiden Begriffe sind ja keine Gegensätze, aber sie decken sich auch nicht. Die Liebe schließt die moralische Weisheit ein, sie ist nicht mit ihr identisch, sie bedient sich ihrer. Für den christlichen Glauben ist Gott mehr als der Repräsentant und Garant des „Gesetzes" der „Vernunft", mehr als das vollkommene Gegenstück, das Urbild und die Quelle unseres sich begreifenden „Willens". Für Kant ist letztlich die realisierte moralische Weltordnung das höchste Gut, für den christlichen Glauben ist es Gott als Person, als dieser „Jemand", der Liebe ist. Für den christlichen Glauben tritt auch und gerade Gott gegenüber zuletzt und entscheidender Maßen das Gefühl in den Vordergrund. Ich will das nicht schildern, denn das führt zu weit. Aber es hängt damit zusammen, daß der Glaube doch eine andere „Probe" seines Rechtes, die theoretische Theodiceefrage von sich abzuschieben, verlangt, als die Vernunft. Wo von Liebe die Rede ist, kommt immer eine Erfahrung am Andern in Betracht. Mindestens unter uns Menschen. Und mindestens in dem Sinn, daß uns der Andere, sei es auch nur unter einer Zukunftsperspektive, liebenswert erscheint. Wie kommen wir dazu, von einer Liebe Gottes zu uns zu reden? Wo ist die „Probe"? Wie kann er liebenswert bleiben trotz und inmitten der anscheinenden Brutalitäten des von ihm geleiteten Weltlebens? Der bloße „Wille" kann sich auf seine Entschlossenheit zurückziehen. Kann das auch der Glaube, wenn er nichts von Gottes Liebe „spürt"? Können wir doch sagen, daß wir in dem Weltgetriebe eine ewige Liebe „spüren", ein Herz für uns schlagen „hören"? Wo und in welchem Sinne? (Es klärt nicht, sondern verwirrt nur, wenn empfohlen wird, zu denken, Gottes Liebe könne auch „vernichten" [ihre Objekte?!], könne wohl in sich selbst „grausam" sein [M. Eger, „Lissabon und Messina", Christl. Welt 1909 Sp. 535]: solche Liebe ist keine Liebe!)

Wir können als Christen nicht so kühl an dem Theodicee-

problem vorübergehen, wie Kant. Es kompliziert sich noch weiter, wenn wir daran denken, daß nach unserem Glauben Gott Gebete vernehme und sich zu ihnen neige, ja daß er Wunder tun könne. Indeß ich handele hier nicht thematisch von der Theodicee, sondern von Kants Stellung zu ihr. Haben meine theologischen Randbemerkungen zu seiner kleinen, bedeutenden Schrift etwas von anregender Kraft, so soll das ja hier genug sein.

Noch eine Frage: von wem stammt das Wort „Theodicee"? Antik ist es m. W. nicht. Hat Leibnitz es gebildet? Soviel ich sehe, kommt es bei ihm nur in der Ueberschrift des berühmten Traktats vor (Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal).

F. Kattenbusch.

Johann Calvin als reformatorischer Systematiker.

Festrede, gehalten bei der Calvin-Säkularfeier der evangelisch-theologischen Fakultät in Wien am 9. Juli 1909

von

D. Dr. **Karl Beth**, ord. Professor in Wien.

Es ist den großen Gedankengefügen, welche die Welt durch die Idee umspannen und in der Idee ausprägen wollen, philosophischen wie religiösen Systemen, eigentümlich, daß sie, mögen sie auch in der Zeit ihrer Entstehung ungeteilte rückhaltlose Zustimmung erfahren haben, dennoch niemals auf eine andere ferne Zeit übertragen werden können, indem sie einfach in ihrer ursprünglichen Form herübergenommen werden. Denn überhaupt ist jede Aneignung geistigen Besitzes aus früherer Zeit zugleich eine Umarbeitung des Alten unter dem Gesichtspunkt der Bedürfnisse einer neuen Zeit. Dieser Grundsatz aller geistigen Bildung und alles geistigen Lebens, daß das Alte nur erhalten werden kann, indem es ein Neues wird — ein Grundsatz, der auch auf andere Verhältnisse reichliche Anwendung findet — ist jedoch häufig vernachlässigt worden; und in seiner Vernachlässigung besteht eine große Summe von Mißgriffen, die namentlich von der Erziehung im weitesten Sinne des Wortes begangen werden. Die Geschichte der Kulturvölker zeigt uns auf den verschiedensten Gebieten immer wieder einen Konservativismus, der sich damit begnügt, nur das Alte und Gewohnte zu bewahren, ohne die Neubildung, d. h. die lebensvolle Aneignung und Durchdringung des Alten ins Auge zu fassen.

Die Geschichte lehrt uns aber auch, daß in solchen Fällen ein Bruch im Zeitbewußtsein entsteht. Denn das Zeitbewußtsein selbst ist in keiner Periode dasselbe wie in der vorhergehenden, und niemals kann ein altes Bewußtsein ohne Schaden zu repristinieren versucht werden. Das Gesetz der Entwickelung steht über allem Werden, nicht nur über dem naturhaften, sondern auch über dem geistigen, und es verhindert, daß man etwas Kräftiges und Bleibendes schaffen kann allein durch Konservierung, geschweige durch Repristinierung. Das fortgeschrittene Zeitbewußtsein würde das Alte, wenn es ihm dargeboten würde, gar nicht anzufassen vermögen. Kein Erbe aus der Vergangenheit, das nicht erst erworben wird; kein Konservativismus ohne „Liberalismus".

Diese zwiespältige Seele, mit der jede besonnene Zeit dem Alten gegenübersteht, läßt uns auch jeder Ausschnitt aus der Geschichte der Religion erkennen. — Die Religion, obzwar sie ihrem ureigenen Wesen nach nur in Individuen lebendig ist, ist dennoch stets Sache der Gemeinschaft. Kein religiöser Mensch (worunter ich einen solchen verstehe, dem es wirklich um die Wahrhaftigkeit seiner religiösen Empfindungen zu tun ist) ist zufrieden, für sich selbst die Religion zu besitzen, sondern er bekundet stets ein Streben nach Gemeinsamkeit, Zusammenschluß, Anschluß, Aufschluß der eigenen Seele. Daher führt die Religion immer und überall in die Form religiöser Gemeinschaft oder in die Form des Kirchentums. Dem Kirchentum ist aber eigentümlich, daß es fast ausschließlich auf die Bewahrung des Alten Wert legt und darüber die stetige Fortbildung des Alten zum Neuen vergißt, ja mit Bewußtsein verschmäht. Zum notwendigen Charakter des Kirchentums gehört dies. Denn alles Kirchentum ist einmal durch festgefügte Ordnungen bestimmt und juristisch begrenzt; und Gesetze und Rechte sind es nun einmal, die sich, wenn auch nicht immer als „ewige Krankheit", so doch in ganz hervorragendem Maße in ungeänderter Form forterben. Und zum anderen charakterisiert sich alles Kirchentum durch die Zusammenfassung der Individuen von verschiedenster Gesichtsweite, denen allen es gleichmäßig Rechnung tragen möchte. Und

diese Sorge pflegt mehr mit der Zubilligung der Schonung an die Schwachen und Einfältigen, denen neue Formen unerträglich sind, ausgeführt zu werden, als mit der Rücksicht auf die Vorwärtsschreitenden, denen man es überläßt, für sich selbst das Alte neu zu gestalten. So liegt namentlich im Kirchentum, diesem unveräußerlichen Gute aller Religion, der Hebel der Unzufriedenheit aller derer, die im Einklang mit dem fortgehenden Zeitbewußtsein neue Formulierungen der alten Werte verlangen. Das ist die Tragik der Religion, und dadurch wird die Geschichte der Religion oftmals zur Tragödie gebildet. So führte Jesus die Tragödie des Judentums herbei, und so erlebte die mittelalterliche Kirche eine Tragödie im sechzehnten Jahrhundert.

Denn die Reformation des 16. Jahrhunders hat ihre Wurzel in jenem Bewußtsein, daß die alten Werte, mögen sie auch Jahrhunderte lang möglichst unverändert bewahrt und scheinbar im Einvernehmen mit dem fortschreitenden Menschheitsbewußtsein erhalten sein, nicht auf immer in Geltung bleiben können, wenn sie nicht von neuem hervorgebracht werden. Dies war die Erkenntnis, die in den Renaissancemenschen sich durchsetzte. Sie wollten nicht gleich mit dem Alten brechen, aber sie wollten das Alte wirklich besitzen, als ihr Eigenes halten und ehren, pflegen und nutzen. Die Persönlichkeit war zum Gefühl ihres Wertes, ihres Selbstrechtes gelangt und sah, daß sie, um selbst Religion zu besitzen, dieselbe nicht in den Schemen einer in vergangenen Jahrhunderten geschmiedeten Dogmatik anzueignen vermöchte, sondern daß man immer nur von der Religion leben kann, die man selbst errungen hat.

Das können wir auch als den Grundzug der Reformation beschreiben. Aber deshalb ist es auch ganz verfehlt, die religiöse Tat der Reformation mit dem beliebten Stichworte bezeichnen zu wollen, sie sei die Wiederherstellung des paulinischen Christentums. Auch für Luther trifft das nicht zu. Die bloße Wiederherstellung von Altem — und sei es auch der Kern des Neuen Testaments! — hätte den neuen Völkern Europas nicht jenen gewaltigen Impuls geben können. Ich leugne daher auch, daß mit dem Rückgang auf die

Bibel das Prinzip der Reformation beschrieben werden könne. Das Wort der Bibel war nicht der Ansatzpunkt von Luthers Werk. Vielmehr war es etwas ganz Neues, über jede frühere Stufe christlicher Erkenntnis Hinausgehendes, das die Eigenart der Reformation bezeichnet; und der Rückgang auf die Heilige Schrift war nur mehr das gelegentlich dargebotene Band, durch welches die Reformation ihr Neues mit dem Alten verknüpfen und ihren historisch-psychologisch notwendigen Konservativismus, ohne den sie ebenfalls nicht Eingang hätte finden können, zu bewähren suchte.

Was ist aber das Neue?

Es ist etwas, von dem sich nicht sagen läßt, ob es bei Paulus in dieser Weise vorhanden gewesen sei. Jedenfalls hat es Luther nicht gefunden, indem er den Apostel um Rat fragte. Der Umgang mit dem Apostel hätte ihm dies Neue nicht erschlossen, wäre er nicht der moderne Genosse des Renaissance-Humanismus gewesen. Nicht der Exeget des Paulus hat das treibende religiöse Moment entdeckt. Eher könnte man sagen, der Schüler Augustins habe diesen Wurf getan; und wem dies nicht genügt, der kann anfügen: indem Luther den Augustin mit dem Blick der deutschen Renaissance las und so indirekt an paulinischen Ideen sich nährte, ging ihm das Prinzip der Reformation auf. Der Rückgang auf die Bibel, und auf den Apostel speziell, ist in Wahrheit sekundär. Der von dem großen abendländischen Universaltheologen einst neu gebildete Paulus wurde von Luther abermals neu empfunden und gestaltet. Wie aber kam das?

Das Erste in Luther ist das eigene Gottfinden und Gotterleben. Was das für die religiöse Theorie bedeutet, das hat er selbst klar ausgesprochen, als er in seinem „Großen Katechismus“ Andern das Resultat vorstellte, zu dem die christliche Frömmigkeit leiten muß: Glauben ist so viel wie „Gott haben“. Diese Einsicht ins Wesen des religiösen Zentrums hat sofort durchgeschlagen, und in Melanchthons Apologie ist der Angelpunkt der ganzen Darlegung, daß der bußfertige rechtfertigende Glaube so viel ist (nicht weniger und nicht mehr) wie: haben wollen

und hinnehmen (velle et accipere). Luther erlebte dies Gotthaben im Gegensatz zum katholischen Heilsprozeß, indem er nicht nur seinen, des Menschen, Unwert, sondern auch seinen Wert vor Gott empfand und festsetzte. Diese Großtat der Reformation ist rechte Renaissancetat: Das Individuum befreit sich von den Fesseln der Knechtschaft unter vermittelnde Leistungen und Institutionen und Personen, und es findet selbstmächtig im Vollgefühl der eigenen Gottbezogenheit den Weg zum Unendlichen. Es ist christliche Renaissance, die Luther schafft. Religiös-christlich macht er sie, indem er (wie schon vor ihm Pico della Mirandola es angedeutet) sein individuelles Sein nicht auf sich selbst oder auf die Naturbasis stellt, sondern eben auf Gott. Das neue freie Individuum ist dasjenige, das sich hineinstürzt in die Gebundenheit in Gott. Das ist die moderne „Freiheit eines Christenmenschen".

Andererseits ist es nun doch eine Erneuerung der christlichen Konzeption des Paulus, so wie sie schon der Römer Augustin verstanden und erneuert hatte. Wir sehen auf Grund des eigenen inneren Erlebens der allkräftigen Gottheit hier wie da die feste Ueberzeugung, daß Gott schlechterdings alles ist und bedeutet, alles Sein und alles Geschehen und alles Handeln. Das ist der Gedanke, der allzeit die religiösen Genies zu Reformatoren befähigt und begeistert hat. Der Quellentrunk des reformatorischen Siegesheroismus wird nicht aus dem positiven spezifisch christlichen Dogma geschöpft, sondern aus der Anschauung des universellen Theismus: Gott alles in allem. Alles ruht in ihm. Aber nicht nur dies, sondern Gott ist die alleinige Energie um uns und in uns selbst, und nichts wird ohne ihn. In diesem Sinne beziehen auch alle Reformatoren (Paulus als der erste, Augustin, Luther, Zwingli, Calvin) die menschlichen Handlungen in das göttliche Wirken ein. „Also geben", sagt Luther in seiner Fundamentierungsschrift von der Freiheit eines Christenmenschen, „die Zusagungen Gottes, was die Gebote fordern, und vollbringen, was die Gebote heißen, auf daß es alles Gottes eigen sei, Gebote und Erfüllung. Er heißet allein, er erfüllet auch allein."

Dies mußte zuvor klar gestellt werden, auf daß wir die reformatorische Bedeutung des Mannes recht würdigen, zu dessen Gedächtnis wir uns hier versammelt haben. Calvin ist es gewesen, der mit einer einzigartigen Konsequenz eben diesen Gedanken vom absolut allwirkenden Gott betont, verfolgt, ausgewertet, zum Mittelpunkt des Systems christlicher Welt- und Lebenserfassung gemacht hat. Vor der melanchthonischen Erweichung dieses Dogmas, vor dem Satze, daß der Mensch mit seiner eigenen Kraft die göttliche Kraft ergreife, scheute der logische Denker Calvin ebenso heftig zurück wie Luther. Beide protestierten gegen jede Form des Synergismus.

Calvins Lehre von Gott, die er in seiner 1536 zum ersten Male herausgegebenen Institutio christianae religionis entwickelt, gipfelt in der Ausführung des Begriffes der göttlichen Aktualität. Wäre man ihm gefolgt, die protestantische Theologie hätte in diesem Lehrstücke den scholastischen Formalismus alsbald überwinden müssen. Eine ganz neue, lebensvolle Erfassung des Verhältnisses von Gott und Welt leitet Calvin ein, indem er den alten Schöpfungsbegriff ändert. Großartig beginnt das 16. Kapitel des ersten Buches: „Gott zum bloß momentanen (uranfänglichen) Schöpfer zu machen, der einmal für immer sein Werk vollendet habe, wäre kalt und nüchtern. Und darin müssen wir vor allen Dingen unsere Meinung von derjenigen profaner Menschen unterscheiden, daß uns nicht minder in dem beständigen Zustande der Welt als in ihrer erstmaligen Entstehung die Gewalt der göttlichen Energie (virtus) entgegenleuchtet." Die Schöpfung begreift zugleich die Erhaltung. Mit einer aufs Einzelne von allem Geschaffenen gerichteten Fürsehung — „bis auf den kleinsten Sperling" — erhält, hegt und pflegt Gott die Dinge der Welt. Diese Erhaltung kommt überhaupt nicht nur den lebenden Geschöpfen zugut, sondern auch den leblosen Teilen der Welt (rebus inanimatis), die, obschon ihnen naturhafter Weise je ihre Eigenart eingeprägt ist, die letztere nur zur Anwendung bringen können, „sofern sie durch Gottes gegenwärtige Hand geleitet werden." „Sie sind also nichts anderes als Instrumente, denen Gott fortgehend soviel Kraft einträufelt

wie er will." Gottes Allmacht ist folglich nicht eine ruhende (inanis, otiosa et fere sopida), sondern eine unablässig sich tummelnde und wache (vigilis, efficax, operosa et quae in continuo actu versetur). Und da Gottes Tun alles umfaßt, so gibt es in Wahrheit nichts Zufälliges, wiewohl der Fassungskraft des menschlichen Verstandes sehr vieles als zufällig erscheint. Alles Einzelnste decreto stabilitum est.

Wie aber das Größte eines großen Mannes in der Regel zugleich seine Schwäche bedeutet, so ist es auch bei Calvin. Denn die logische Konsequenz, mit der er des ewigen göttlichen Dekrets Herr werden wollte, führte ihn zu der Lehre von der doppelten Prädestination der Menschen, der einen zur Seligkeit und der anderen zur Verdammnis. Wie alles, was geschieht, so sei auch des Menschen Bekehrung Gottes Werk. Daß nicht alle bekehrt werden, hat demgemäß seinen Grund nicht in den Menschen, sondern in dem unabänderlichen Willen Gottes. Calvin selbst schauderte bisweilen bei dieser Konsequenz und nennt ihr Resultat selbst die schauerliche göttliche Willensbestimmung (horribile decretum). Aber zum Nachgeben vermochte ihn solch Bedenken nicht, er selbst war Energie und Konsequenz, ein Abbild seines Gottes. Die Fragen, die schon allein durch ihre Formulierung das System zu gefährden drohen, weist er als Vorwitz zurück. Der Grund, weshalb Gott die einen verwirft, ist den Menschen verborgen. Er wußte seine Prädestination im Einverständnis mit dem Schriftbuchstaben, und das genügte ihm; sein starres Schriftprinzip hinderte ihn an dem Aufnehmen der Probleme über den göttlichen Willen. Der gebundene Verstand des endlichen Geschöpfes muß bei dem letzten Erkenntnissatze stehen bleiben: Gottes Verhalten zum Menschen ist Willkür. Gott ist unergründlicher Wille, und menschliche Neugier soll sich an ihm nicht versuchen.

Bei voller Hochschätzung des calvinischen Denkens werden wir uns nicht darüber täuschen dürfen, daß in diesem Punkt der freie offene Blick, mit dem der evangelische Glaube den Fragen der Ewigkeit ins Gesicht schauen soll, noch nicht erreicht war. Wir stehen mit diesen Sätzen vielmehr wieder auf dem Boden

der skotistischen Scholastik. Es ist die äußerste Konsequenz von Duns Skotus, die Spitze der Doktrin der Pariser Sorbonne.

Und doch sind es wesentlich Luthers Ideen, die ihn zur Begeisterung geführt und ihm die Anschauungsform für sein theologisches System geliefert haben. Calvin war der treuesten Schüler Luthers einer, dessen Treue in der Wahrhaftigkeit zum Ausdruck kam, die ihn vor Nachäffung schützte; von Hochachtung gegen den deutschen Reformator erfüllt, sich bewußt, dessen Werk weiter zu treiben, und dabei einen gewissen Gegensatz gegen Zwingli nährend und nur übel verbergend. Gegenüber beiden, Luther und Zwingli, ist er der ruhig abwägende Kopf, der bei der Systematisierung der Geisteserrungenschaften der Sturm- und Drangjahre manchen ihrer Einfälle und manche ihrer Forderungen über Bord werfen mußte. Das hinderte aber nicht, daß gerade er von den reformatorischen Ideen ganz hervorragend erfüllt war und sie rücksichtsloser durchzuführen strebte. Schon die Art, wie er im Unterschied von Luther zu den neuen Gedanken kam, befähigte ihn mehr als jenen und mehr als Melanchthon zum Architekten, der das Haus bauen konnte. Hier ist der Unterschied zu beachten zwischen dem ursprünglichen Hervorbrechen und der späteren Besinnung auf die Motive. Der originale Durchbruch des Neuen vollzog sich in einem Geiste, der dreißig Jahre lang auf die katholischen Formen eingeschult war, der ein ergebenster Diener der mittelalterlichen Kirche sein wollte, der deshalb, als er schließlich den Bruch mit dieser Instanz nicht mehr umgehen konnte, dennoch an den Glaubensobjekten so wenig wie möglich den Bruch wollte fühlbar werden lassen, ihn auch tatsächlich in mancher Hinsicht nicht oder nur schwach empfand. Daher hat Luther immer Wert gelegt auf den Konsensus mit der alten Lehrweise, hat sich sehr gern auf die Väter der Kirchenweisheit berufen und gestützt. Selbst wo Luther die Unzuträglichkeit des alten Glaubensausdrucks weit deutlicher als Calvin spürte (z. B. in der Trinitätslehre), hat er sich über die Tragweite seines Gegensatzes keine Rechenschaft zu geben vermocht. — In ganz anderer Lage befand sich der jüngere französische Zeitgenosse, der auch schon Epigone genannt werden kann. Cal-

vin war zwar selbst Inhaber katholischer Pfründen gewesen, aber er hat nur in seinen ersten Jünglingsjahren im Geiste mittelalterlicher Religionsübung gelebt. Er wurde schon frühe mit der neuen Auffassung des Christentums getränkt. Erst nach juristischem Studium zur Theologie übergehend, nicht um äußerer Stellung willen, sondern aus Wahrheitsdrang, dazu ein Kind des bereits gewordenen und gestalteten reformatorischen Bewußtseins, durch die Reverenz gegen zeremonielle oder dogmatische Ueberlieferungen als solche nicht mehr gehemmt: stemmt er sich gegen die Tradition, deren er nicht mehr bedarf, und schneidet sie überall mit scharfem Messer aus.

Entschlossen bricht Calvin auf diese Weise alle Brücken ab, die des Christentums neue Gestalt mit der alten verbinden und verquicken könnten. Der reformatorische Gedanke scheint erst in ihm sich seiner Eigenkraft bewußt zu werden. Nichts aus der alten Gestalt soll das Neue verwirren. Wir wollen diese Entschlossenheit des Mannes scharf betonen, da wir um der wissenschaftlichen Billigkeit willen auch hier nicht vermeiden können, der Schranke zu gedenken, vor der sein kühner Geist, gebunden ans Niveau der Zeit, Halt machen mußte.

Gehört denn der Buchstabe der Bibel nicht zur Tradition? jener Buchstabe, dessen Unantastbarkeit und direkt göttlichen Ursprung Calvin durch das siebente Kapitel seiner Institutio hindurch eingehend beweist. Noch fehlte der Zeit die Möglichkeit, das persönliche und kirchliche Christentum aus der Verbindung von dem eigenen Erleben und dem historischen Lebensbilde des Heilands zu begründen, wie es erst dem neueren historischen Sinne zugänglich geworden ist. Nur den ersten dieser beiden Faktoren christlicher Religiosität hat das sechzehnte Jahrhundert unzweifelhaft festgestellt, und Calvin hat hier wieder den Ruhm, als erster das testimonium spiritus sancti internum, die innere Gottbeglaubigung, die der frommen Seele aus der Lektüre der biblischen Offenbarungsgeschichte ersteht, für die Dogmatik beschrieben und verwertet zu haben. Doch was nützt es, diese innere Bezeugung als den Quell der christlichen Verge=

wisserung anzurufen, wenn er doch zuvor kurzum behauptete, daß jeder Buchstabe dieses uralt-ehrwürdigen Quellbuches unserer Religion vom heiligen Geist selbst mit untrüglicher Sicherheit in die irdische Materie eingemeißelt sei!

In diesem Zusammenhange nämlich wird von Calvin jede freie Wirkung des göttlichen Geistes abgelehnt. Nicht s e i n e Schwäche war dies — es war die Schwäche des reformatorischen Anfangs. Auch Luther hat, um eine sicher zu handhabende Norm zur Verfügung zu haben, die freie Geistwirkung abgelehnt, und es sind lutherische Gedanken, in denen Calvin ausführt, nur im Schriftwort und nur durch das Schriftwort wirke der göttliche Geist. Aehnlich wie Luther weist er die Gegenthese zurück. Will einer sagen, gerade wenn der Geist Gottes der Urheber oder Verfasser der Heiligen Schrift sei, so könne er nicht an diese eine von ihm selbst hervorgebrachte Form gebunden und der Schrift unterworfen sein — dann ruft Calvin aus: „Als ob das für den heiligen Geist schimpflich wäre, überall sich selbst völlig gleich zu sein und nirgends abzuweichen! .... Er ist der Schriften Urheber; verschieden und unähnlich kann er nicht sein. In welcher Form er sich also einmal dort (in der Schrift) manifestiert hat, i n d e r s e l b e n F o r m m u ß e r b e s t ä n d i g v e r h a r r e n."

Damit hatte sich Calvin den Weg zur historischen Beurteilung der biblischen Literatur versperrt, den Luther, obgleich leider auch er auf den Buchstaben pochen konnte, nicht nur offen gelassen, sondern auch betreten hatte; Calvin ist in seiner Richtung fortgeschritten und hat jene Formel über die Inspiration der Bibel gebildet, an der das Zeitalter der Orthodoxie vornehmlich erkrankte, und die den Anlaß bot zu dem heftigen Streit, der in der reformierten Theologie von den Buxtorff Vater und Sohn gegen Capellus für die Inspiriertheit selbst der hebräischen Vokal- und Interpunktionszeichen geführt wurde. Für Calvin war es „gewisser als gewiß, daß die Heilige Schrift, unter Dienstleistung von Menschen, aus Gottes selbsteigenstem Munde geflossen ist" [1]).

1) Certo certius constituimus hominum ministerio ab ipsissimo Dei

Aber trotz des starren Schriftprinzips vertritt Calvin den echt evangelischen Begriff des lebendigen Glaubens im Sinne des zuversichtlichen Vertrauens. Zu Gott kommen, d. h. an ihn glauben kann man nicht durch Verstandesreflexion und auch nicht durch die Autorität der Kirche. Augustins bekanntes Wort über die Wirkung der Kirche für die Entstehung des Glaubens erläutert er dahin, daß die organisierte Kirche nur das äußere Mittel war, um dem Kirchenvater das Evangelium nahe zu bringen (I, 7, 2). Denn der Glaube ist ihm wie Luther gegründet auf das Wort Gottes, aber seinem Wesen nach ist er ein Gemütsakt, der aus der evangelischen Erkenntnis folgt: „die feste und sichere Erkenntnis des göttlichen Wohlwollens gegen uns, das durch den heiligen Geist unserem Verständnis erschlossen und unserem Herzen besiegelt wird" (III, 2, 7). Danach ist sein Absehen zwar zunächst auf „Erkenntnis" gerichtet, aber der wahre Glaube gilt ihm doch nur da, wo das Herz von oben bewegt und seines Gottes gewiß ist.

Wenn wir es mit Recht als Folgerung aus dem evangelischen Glaubensbegriff bezeichnen, daß Melanchthon die „Erkenntnis Christi" mit der Erkenntnis von seinen Wohltaten identifiziert — im Gegensatz zu einer Erkenntnis der natürlichen Konstitution der Person Jesu, auf welche alte Dogmatik vor und nach Melanchthon den Ton gelegt hat —, dann finden wir bei Calvin einen ganz ähnlichen Ausspruch, der in anderer Wendung genau dasselbe besagt: „Das ist die wahre Erkenntnis Christi, wenn wir ihn so aufnehmen, wie der Vater ihn anbietet, d. h. als mit seinem Evangelium bekleidet" [1]). Nicht auf die Naturen Jesu kommt es dem lebendigen Glauben an, sondern auf den Bringer der himmlichen Frohbotschaft.

Es darf auch darauf hingewiesen werden, daß Calvin schon mit Vorliebe betont, die religiöse Betrachtung Jesu und seines Werkes habe sich nicht bloß an den Tod zu halten, sondern an

ore ad nos fluxisse (I, 7, 5).

1) III, 2, 6. Aber Calvin hat dessen ungeachtet den Unwert der Naturen-Christologie nicht eingesehen, legt vielmehr auf ihre Ausführung großen Wert.

das gesamte Leben des Herrn. Das ganze Leben stellt er unter den Gesichtspunkt des Leidens und der Einleitung des Todesgeschickes. „Sofort mit der Geburt Christi geschieht der Uebergang zu Tod und Auferstehung, worin die Summe des vollkommenen Heils besteht. Jedoch wird der übrige Teil seines Gehorsams nicht ausgeschlossen, den er während seines Lebens leistete.“ (II, 16, 5.)

Auch hinsichtlich der Bedeutung des Todes Jesu schlägt Calvin neben der traditionellen eine Richtung ein, die, obwohl sie auch bei Luther sich stark geltend macht, von der nachfolgenden Lehrbildung unberücksichtigt gelassen wurde. Obwohl er sich an die alte Satisfaktionstheorie anlehnt und ihrer Form entsprechend den Erfolg des priesterlichen Amtes Jesu darin zusammenfaßt, daß gemäß dem „ewigen Versöhnungsgesetz“ durch den sühnenden Kreuzestod uns die Gunst des zürnenden Gottes zugewendet wurde (II, 15, 6): so ist doch schon in diesem Zusammenhange nicht ohne weiteres deutlich, ob er in eigentlicher Weise Gott als das direkte Beziehungsobjekt des satisfaktorischen Sterbens angesehen wissen will. Es fließt ihm nämlich schon hier die Vorstellung unter, daß in der alttestamentlichen Parallele des neutestamentlichen Versöhnungsopfers, nämlich speziell in der Vorschrift, daß der Priester mit Blut ins Heiligste treten soll, angedeutet sei, die Gemeinde solle „w i s s e n, daß Gott nicht ohne Sühnung der Sünde gnädig werde“. Wahrscheinlich schwebte dem Reformator hier doch ein Gegensatz gegen die vulgäre Versöhnungslehre vor, dem zufolge es sich in dem priesterlichen Werke Jesu weniger um eine faktische H e r st e l l u n g der Sühne handle als vielmehr um die O f f e n b a r u n g des göttlichen Willens, daß Gnade nur auf Grund von Sühne eintreten könne.

Wenigstens hat Calvin sich gleich im folgenden Kapitel die Wahrheit nicht verborgen, daß es nicht angehe, schlichtweg zu behaupten, das Werk der Versöhnung gehe auf Gott. Sondern er hat mit klaren Worten den jenem anderen disparaten Gedanken, der in Luthers Katechismen die Herrschaft übt, vorgezogen, daß Jesu Leistung ihre direkte Beziehung a u f u n s hat. In diesem Sinne sagt er ausdrücklich, Jesu Todesleiden habe nicht

die Bedeutung, daß Gott dadurch versöhnt wird, sondern die Bedeutung, daß Gott mit seiner Liebe zuvorkommt und unsere Versöhnung in Christo herbeiführt (II, 16, 3). Denn diese Gedankenlinie stellt wieder die Konsequenz des Calvinschen Gottesbegriffs mit seinem unwandelbaren Dekrete dar. Ihm zufolge fühlt sich Calvin aufgefordert, ausdrücklich gegen die dogmatische Theorie zu polemisieren, die die Liebe Gottes zu den Menschen erst aus dem Werke Christi herleitet. „Denn nicht hat Gott uns zu lieben angefangen, seitdem wir (!) durch seines Sohnes Blut mit ihm versöhnt sind, sondern vor Grundlegung der Welt hat er uns geliebt." (II, 16, 4.) — Niemand wird verkennen, daß auch hiermit Grundlinien der Versöhnungslehre gezogen sind, die zwei Jahrhunderte lang fast unbeachtet geblieben sind. Der Blick auf solche Ansätze in Calvins System zeigt, daß diejenigen neueren Theologen, welche in ähnlicher Weise damit hervorgetreten sind, die Notwendigkeit einer Versöhnung Gottes im Sinne einer Umstimmung der göttlichen Gesinnung oder gar des göttlichen Willens abzulehnen (Menken, Hofmann, Ritschl), in den Bahnen reformatorischer Soteriologie wandelten.

Wohl aber ist für Calvin das Werk des Heilandes wie seine ganze Erscheinung nur im Zusammenhange der Gottesanschauung zu verstehen. Wie der ganze Gegenstand der Glaubenslehre aus dem Wirken Gottes auf die Menschheit einheitlich konstruiert wird, so fällt auch die Erscheinung Jesu und ihre Geschichte in dies Wirken Gottes hinein. Das absolute Vertrauen in Gott und den Gottmenschen um des ewigen göttlichen Ratschlusses willen ist folglich die Funktion des Glaubens.

Daher ist auch für Calvin wie für Luther und Melanchthon der Glaube das Vertrauen, das menschliche Person in göttliche Person und göttliches Willenwesen setzt. Wundervollen Ausdruck gibt Calvin dieser Anschauung im 1. Kap. des 4. Buches, wo er es rechtfertigt, daß das Apostolische Glaubensbekenntnis im dritten Artikel nicht sagt: wir glauben in die Kirche, sondern im Gegensatz zu dem vorangegangenen: wir glauben in Gott und in Jesus Christus: wir glauben die Kirche. Denn, fügt Calvin hinzu, wir können

nicht in die Kirche unser Vertrauen setzen wie wir es in Gott setzen, vielmehr handelt es sich da um ein ganz andersartiges Glauben, nämlich um den Glauben an die einfache Existenz einer Kirche, in der die wahrhaft Gläubigen zusammengefaßt sind.

Calvin war derjenige Reformator, der ganz vorwiegend durch Bibelstudium den dogmatischen Stoff gewann. Er lehnte sich viel enger an die Form der Bibel an als Luther, der die Schrift mehr ausspielte. So wurde des Franzosen Auffassung biblisch-positivistisch und unterschied sich hierdurch nach der einen Seite hin von Zwingli, nach der anderen hin von Luther.

Der Unterschied von Zwingli ist mit kurzen Strichen aufzuzeigen, wenn man auf dessen Traktat De vera et falsa religione, der im Jahre 1525 demselben Kaiser Franz I. gewidmet wurde wie elf Jahre später die Calvinsche Institutio, einen vergleichenden Blick wirft. Daß Calvin diese Schrift genau gekannt hat, dürfte sich schon aus dem gleichen Ausgangspunkt für die Begriffsbestimmung der Religion ergeben. Wie der Schweizer seine christliche Religionsphilosophie mit der Partitio beginnt, daß man das Wesen der Religion erkenne, wenn man das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen kenne, so auch Calvin. Gleichwohl hat dieser nichts von dem weitblickenden Universalismus des stoisch-eklektischen Renaissancegeistes Zwinglis aufgenommen. Die Idee vom allwirkenden persönlichen Gott führte bei dem Schweizer zur Annahme einer allgemein verbreiteten Gottesoffenbarung: durch Philosophen wie Religionsstifter wie allenthalben in dem Gottesbewußtsein der Menschen. Nicht im Sinne der „natürlichen Gotteserkenntnis" der Dogmatiker meint Zwingli dies universale Gottesbewußtsein. Es handelt sich ihm dabei nicht um angeborene Ideen und nicht um das „natürliche Licht" der menschlichen Veranlagung zur Konzeption des Gottesgedankens, sondern — und das hätte epochal wirken können — Zwingli führt die allenthalben mögliche Gotteserkenntnis auf ein stetiges Wirken Gottes selber zurück. In Jesus ist die besondere göttliche Erwählung geschehen; aber daß Menschenseelen zu Gott gelangen auf diesem oder jenem Wege, das war immer-

dar gegeben. — Dieser weite Gesichtspunkt fehlte Calvin. Er hält sich in den Schranken der alten äußerlichen Abgrenzung von Heiden, Juden und Christen.

Luther gegenüber vertrat Calvin einen anderen Typus christlicher Lebensbeurteilung. Man kann in dieser Hinsicht gerade von Calvin sagen, er sei der eigentliche Repristinator des Apostels Paulus gewesen. Denn dieser Jüngling, der sich — wie man sich auszudrücken beliebt hat — von der Jurisprudenz zur Theologie „bekehrt" hat, hat seine Leistungen unter den Gesichtspunkt der strengen Pflichterfüllung gestellt, und er hat sein großes Lebenswerk in einem bitteren Kampfe vollbracht, in dem er sich als das Organ Gottes berufen fühlte. So liegt in seiner Frömmigkeit, verglichen mit derjenigen des deutschen Reformators, etwas Düsteres. Wieder stellt er in seiner eigenen Erscheinung und in seiner ethischen Forderung das genuine apostolische Bild des gepanzerten Kriegers hin, der, stets gerüstet, für Gott gegen die Welt kämpft. Nicht finden wir bei ihm die einfältige Freudigkeit Luthers an der Natürlichkeit des Lebens und seiner verschiedensten Formen. Er kennt nur die heroische Pflichterfüllung, und was außer der pflichtmäßigen Agilität erlaubt ist, das ist die stoische Seelenruhe seines antiken Freundes Seneka. Ich darf noch einmal darauf hinweisen, daß hier wieder ein Punkt ist, an dem deutlich wird, wie die am Bibelwort allein orientierte Repristination ursprünglicher christlicher Formen etwas Anderes und weniger ist als die lebendige Neugestaltung des Alten unter den Formen der modernen Arbeit und Anschauung.

Dieser düstere Zug des Calvinschen Lebensideales ist in der dogmatischen Theorie darin ausgeprägt, daß der Mensch seiner Selbständigkeit im Weltorganismus beraubt erscheint. Der Mensch ist nur Mittel zu Gottes Verherrlichung, nichts für sich selbst. Vom Grundsatz „soli Deo gloria" wird des Menschen Eigenwert verschlungen. Das war ein völliges Preisgeben des Standpunktes der Renaissance zugunsten der Antike. Aber wir dürfen nicht verkennen, daß es zugleich eine bedeutsame, wennschon gewaltsame, Korrektur des Renaissancebewußtseins bezeichnete, welch

letzteres gar zu leicht in zügellosen Subjektivismus überschlug. Ja es bedeutet noch mehr als eine solche Korrektur der Zeitstimmung, — es bedeutet auch im letzten Grunde das Anbahnen eines Neuen.

Denn hat auch Calvin die wertvollen, auf Jahrhunderte hinaus vergessenen Andeutungen Zwinglis, die schon damals zu einer religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Orientierung theologischer Probleme hätten anleiten können, bei Seite geschoben: so ist doch die Konsequenz in seiner Lehre vom alleingeltenden Gott von großem Wert für die Arbeit an der Weltanschauung. Wir werden immer wieder auf diesen Gott Calvins, der alle Weltereignisse von Ewigkeit her in sein ewiges decretum einbeschlossen hat, zurückgewiesen, wenn wir die Majestät Gottes auch innerhalb der Weltgeschehnisse begreifen wollen. Nehmen wir die von Calvin daraus gefolgerte Prädestination aus, so ist hier der Weg gezeigt, wie die großen Wahrheiten der Naturwelt-Wissenschaft mit der Position des Theismus ausgeglichen werden müssen. Das unablässige unergründliche Leben des Alls einheitlich zu begreifen aus Einem Prinzip — das Leben, das in der sogenannten toten Materie und ihren stetigen Veränderungen nicht minder wie in den organischen Wesen und im schaffend ringenden Menschen pulsiert — dies ganze lebensvolle All aus Gott wirklich zu begreifen: dazu bedarf es des Gottesbegriffes Calvins. Diejenige idealistische Philosophie der Kant, Fichte, Hegel und die Geschichtsphilosophie der Goethe, Carlyle, welche die theistische Welterfassung des Christentums auf der Siegeslaufbahn vorwärts führen, gründen in diesem Bewußtsein von der alles durchwaltenden und in der Menschenseele residierenden Gottheit. Und so kommen wir von Calvin zu seinem Vorgänger Zwingli zurück: das wirkende Göttliche in den Menschenseelen, dem Calvin nicht genügend Beachtung schenkte, ist es, das die Religion mit den mannigfachen Gestalten religiösen Lebens hervorbringt. Es ist der eine alles durchwehende Gott, der sich wieder und wieder bezeugt und der in Jesus und in dem von ihm verheißenen Parakleten die Offenbarung der ewigen Realitäten fortgehend der Menschheit bietet.

Zum Schluß lassen Sie, die Sie meinen Erörterungen über die erste ausgeführte protestantische Dogmatik, das staunenerregende Werk eines 26jährigen, bis hierher gefolgt sind, — lassen Sie mich noch eines anfügen, das man nicht übergehen darf, wenn man Calvin als Dogmatiker wertet.

Wir haben diesen religiösen Genius als einen Dogmatiker von streng logischer Konsequenz, auch von Konsequenzmacherei kennen gelernt. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß derselbe Mann, der so auf die Folgerichtigkeit der Schlußbildung Wert legte, nicht minder bereit war, über die dogmatischen Differenzen hinwegzusehen und auszuschauen nach der allgemein-protestantischen Vereinigung. Und dieser Zug war in ihm nicht nur dann und wann hervorgetreten, sondern er herrschte in ihm. Calvin war ein Mann des Friedens!

Das mag demjenigen seltsam klingen, der aus seiner Wirksamkeit in der französisch-schweizerischen Kirchengeschichte nur jene Daten im Gedächtnisse hat, durch welche seinem Charakter ein Schandfleck aufgeprägt ist. Hat er doch nicht nur jenen hochgelehrten strebsamen ehemaligen Karmelitermönch Bolsec, weil er seiner Prädestinationslehre offene Opposition machte, einkerkern lassen und zur Rückwendung von den kleinkrämerischen Protestanten zum Katholizismus veranlaßt! Er ist es ja selbst gewesen, der, als die Jury im Prozeß gegen den die ontologische Trinität leugnenden, die ökonomische Trinität jedoch behauptenden Spanier Serveto zaghaft wurde, zur Verurteilung anfeuerte und den Leib dieser frommen Seele auf den Scheiterhaufen beförderte. Kein Bild Calvins kann richtig sein, das diesen Zug unterschlägt. Und doch ist es uns, wenn wir zu den Zügen des Friedensmannes zurückblicken, als schauten wir mit verschleierten Augen in ein graues Mysterium. Wie konnte dieser große Mann durch sein élan-Temperament zu solch grausiger Tat fortgerissen werden? Wir möchten glauben, er selbst dokumentiere sich da als die fleischgewordene Prädestination!

Denn derselbe Mann, den wir bei diesen Ereignissen wegen einer Abweichung von seiner dogmatischen Formel furienhaft verzerrt sehen, hat jede Schranke niederreißen mögen, die zwischen

ihm und der deutschen Reformation aufgerichtet war. Zu diesem Zwecke hat er seine Anwesenheit auf den Religionsgesprächen der Jahre 1539—41 benutzt (Frankfurt, Hagenau, Worms, Regensburg) und vor allem mit Melanchthon sich befreundet. Ihm lag daran, den Gegensatz, der der Reformation infolge ihres doppelten Ursprunges aus Luthers und Zwinglis Geist in die Wiege gelegt war, zu überbrücken.

Er hat aber auch mit Luther in einem indirekten Austausch der Bezeugung des gegenseitigen Wertes gestanden und ist glücklich gewesen, wenn Luther, den er außerordentlich schätzte, ihm zustimmte. Hören wir sein Urteil über Luther, wie er es 1540 an Farel schreibt: „Die guten Leute in Zürich sind gleich zornentbrannt, wenn einer wagt, ihrem Zwingli Luther vorzuziehen. Als wenn das Evangelium unterginge, wenn ihrem Zwingli Abbruch geschähe! Und doch geschieht dabei Zwingli nicht das mindeste Unrecht; denn Du weißt selbst, wie weit ihn Luther überragt, wenn man die beiden vergleicht."

Calvins Plan aber, den Protestantismus zu einen, entsprang nicht nur der Wertschätzung für Luther, sondern der Einsicht, daß in der Getrenntheit die Schwäche gegenüber dem Gegner besteht. Möchte doch dieser Friedensgeist Calvins von neuem und mit elementarer Wucht in die Gemüter der Protestanten einziehen, auf daß sie, ihre Sondermeinungen und Sonderinteressen nicht achtend und darin einander entgegenkommend, sich fühlen, schätzen und der Welt zeigen als „ein einig Volk von Brüdern, in keiner Not sich trennend und Gefahr"! Möchte vor allem der Protestantismus unseres österreichischen Vaterlandes, der durch die alte scharfe Trennung in augsburgische und helvetische Konfessionsverwandte schier den Eindruck zweier verschiedener Kirchen hervorruft, sich aufraffen zum Geist völliger Gemeinsamkeit! Nichts wünsche ich sehnlicher als dies zum Gedächtnis an Johann Calvin!

Ueber die Liebe Gottes.

Eine neue Antwort auf eine alte Frage.

Von

Dr. **Reinhard Liebe**, Gymnasialoberlehrer in Freiberg.

I. Das Problem und seine Geschichte — II. Der Tatbestand: 1. Die Liebe auf dem Gebiete der „Sündenvergebung"; 2. auf dem Gebiete des „Wunders"; 3. auf dem Gebiet der Geschichte — III. Gesamtbild — IV. Ergebnisse und Ausblicke.

I.

Inmitten der Kämpfe um die verschiedensten christlichen Lehren scheint der Gedanke der Gottesliebe gegenwärtig der unumstrittene Mittelpunkt zu sein, um den sich immer wieder alles, was gut christlich sein will, in Frieden sammelt. Aber das wird, wenn nicht alles täuscht, nicht lange mehr der Fall sein. Man mag es als unwesentlich betrachten, daß gerade gegen diesen christlichen Zentralgedanken die Gegner des Christentums am bestimmtesten und mit den besten Gründen Einspruch erheben. Wer nicht berührt wird von den Strahlen der Sonne, an denen wir uns freuen dürfen, wird immer ihr Dasein mit Eifer bestreiten. Wir würden nicht weiter darauf zu achten brauchen, wenn nicht im Christentum selber an dieser Stelle eine große, nur schlecht verhüllte Unsicherheit obwaltete, die auf die Frage hinausläuft: hat denn nicht wirklich die Gottesliebe ihre Grenzen, und wo liegen diese?

Hier wird vor allem die theologische Arbeit wieder einsetzen müssen, wenn sie erst einmal mit größerer Entschiedenheit als dies noch

immer geschieht, den prinzipiellen Fragen sich wieder zugewendet hat. Und es will uns scheinen, als ob an dieser Stelle Entwicklungsmöglichkeiten lägen, die von recht erheblicher Tragweite für die theologische Arbeit werden können und von denen noch die wenigsten etwas ahnen.

„Gott ist die Liebe.“ In diesem Satz fand die Stimmung des Urchristentums einen ganz einfachen Ausdruck. Das aber, was eigentlich dieser Stimmung zu Grunde lag, war garnicht so einfach, es war eher ein Doppeltes, einmal ein historisch-metaphysisches Urteil: In der geschichtlichen Erscheinung Jesu ist uns kund geworden, daß Gott sich der Menschheit erbarmen will, — und dann eine persönliche Gewißheit: Die Liebe Gottes ist ausgegossen auch in mein Herz. Man übersieht meistens, daß diese beiden Wurzeln des christlichen Gedankens der Gottesliebe keineswegs zusammenfallen. Das eine Mal handelt es sich um eine Beziehung Gottes zur Menschheit im allgemeinen, um ein plötzliches Bekanntwerden der bis dahin verborgenen wohlwollenden Stellung Gottes zur Gesamtheit der Erdenbewohner, das ist ein sachliches Verhältnis ohne persönliche Momente, vergleichbar der Freundschaft eines gewaltigen Fürsten zu einem kleinen unterdrückten Volk, — das andre Mal um ein fortwährendes Besorgtsein um das Wohl des Einzelnen, das ist ein durch und durch persönliches Verhältnis, vergleichbar der treuen Fürsorge eines hochherzigen Mannes für ein verlassenes Waisenkind. Man kann nun — wie es die ersten Christen taten — bei einzelnen Menschen die persönliche Gottesliebe konstatieren und gleichzeitig von einer sachlichen freundschaftlichen Stellung Gottes zur Menschheit reden. Damit ist aber noch garnicht gesagt, daß diese sachliche Freundschaft sich gleichsam aus einer Summe von persönlichen Liebesverhältnissen zu allen einzelnen Menschen zusammensetze, sowenig der Fürst etwa mit den einzelnen Bürgern des von ihm protegierten Volkes befreundet ist. In dem Satze „Gott ist die Liebe“ bleibt also eine Frage vorläufig ganz offen — und diese Frage eben ist es, die das eigentliche Problem umschließt —: Wie stellt sich Gott denn zu jenen einzelnen Anderen, die noch

nichts von der fortwährenden Fürsorge Gottes erlebt haben?

Dem ältesten Christentum ist diese Frage garnicht gekommen. Nur der Mann, dessen rastlos suchender Geist alle die großen, in dem neuen Glauben schlummernden Probleme aufgescheucht und immer rasch und mit kühner Wendung wieder in die Ecke gewiesen hat —, Paulus hat frühzeitig das Problem gesehen und in seiner Weise zu lösen versucht. Seine Lösung kommt schließlich auf die Auskunft hinaus: Gott will eben von jenen Anderen im einzelnen nichts wissen, er hat sie verworfen.

Das Christentum ist auf diesem Wege, den Paulus ihm wies, den aber Paulus selber nicht konsequent verfolgt hatte, nicht weiter gegangen. Die allgemeine Freude über Gottes Vaterliebe schlug wie ein lustig schäumender Bach mächtig über die Ufer und trieb die herrschende christliche Stimmung vielmehr zu dem optimistischen Urteil: Gott liebt prinzipiell alle einzelnen Menschen und würde am liebsten sie alle einzeln zu seinen lieben Kindern machen. „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde.“ „Kommet her zu mir alle.“

Aus dieser Stimmung ist allmählich die konkrete christliche Lehre von der Allliebe Gottes erwachsen, die im wesentlichen zu allen Zeiten in der Kirche herrschend gewesen ist und noch heute herrscht. Mit ihr hängt jene grundsätzliche Meinung zusammen, auf der die Eigenart unserer gesamten kirchlichen Tätigkeit beruht: daß schlechthin alles, was in der Welt geschieht, Liebes und Leides, als eine Fügung Gottes, als ein Ausdruck seiner Liebesabsichten mit den betreffenden Menschen zu betrachten ist.

Es birgt aber nun diese Lehre — so wertvoll und erfolgreich sie immer gewesen ist — von vornherein ein schlimmes Problem in sich, das Problem der Theodizee: Wie verträgt sich das Uebel in der Welt mit dieser göttlichen Liebe?

Man hat ja bekanntlich viel getan, um dieses Problem aus der Welt zu schaffen. Die Lösungsversuche lassen sich im wesentlichen auf zwei Punkte zurückführen:

1. Viele Uebel sind gar keine Uebel, sondern Erziehungsmittel in Gottes Hand,

2. die Uebel aber, die wirklich Uebel sind, haben ihren Ursprung entweder

a) in Gottes Heiligkeit bz. Gerechtigkeit, — die kollidieren scheinbar mit der Liebe, sind ihr aber in Wahrheit doch nicht entgegengesetzt, da ja auch diese beiden Seiten des göttlichen Wesens (Liebe und Heiligkeit) eine innere Einheit bilden, —

oder auch

b) im Eigenwillen des Menschen, der den göttlichen Lieheswillen durchkreuzt und alles verdirbt, was Gott hatte gut machen wollen.

Aber diese Lösungsversuche, die in allen Variationen vorgetragen worden sind, sind bei Lichte besehen recht wertlos. Es geht hier wie häufig in der Theologie: Um einen frommen Gedanken denkbar zu machen, stellt man Erwägungen an, die zwar schließlich zu diesem Ziele führen, aber zugleich etliche neue Gedanken nach sich ziehn, die ihrerseits in religiöser wie in intellektueller Hinsicht gleich unbrauchbar sind. So rettet man in unserem Falle die Allliebe Gottes, trägt aber Züge in Gott hinein, die ihn recht kläglich und klein machen. Dieser Gott ist machtlos gegen den menschlichen Willen (2 b) und zugleich so zwiespältig in sich — keine Dialektik schafft diesen Widerspruch, den man erst künstlich statuiert, hinterher wieder aus der Welt —, daß ihm seine eine Natur nicht zu tun erlaubt was die andere will (2 a). Außerdem verfälscht man die Wirklichkeit des Lebens, indem man eine Beobachtung, die tatsächlich stellenweise zu machen ist, gewaltsam in Verhältnisse hineinträgt, die dem vorurteilslosen Blick gerade das Gegenteil kundtun; denn so gewiß in vielen Uebeln ein unermeßlicher Segen liegt, andere sind doch in jeder Hinsicht für die Beteiligten ein Fluch (1). Wer deshalb nur einigermaßen den offenen Blick fürs Leben sich bewahrt hat und nur einigermaßen von Gottes Geist einen Hauch verspürt hat, der wird mit diesen Ausflüchten nichts anfangen können und niemals über die Bedenken gegen die Lehre von Gottes Allliebe hinwegkommen.

Das ist der Grund zu jener höchst merkwürdigen Tatsache, die oft genug konstatiert worden ist, aber garnicht nachdrücklich genug immer wieder betont werden kann: daß gerade die größ-

ten und tiefsten Geister im Christentum von der Allliebe Gottes nichts wissen wollten und wieder auf Paulus zurückgegangen sind. Denn was Augustin und im Anschluß an ihn die großen Reformatoren alle drei vorgetragen haben, das ist doch nichts anderes als eine Ausbildung des erwähnten paulinischen Gedankenkreises und damit zugleich — sowenig es sich auch als solche geben mag — die schärfste und konsequenteste Kritik der gemeinchristlichen Lehre von der Gottesliebe.

Augustin war eben wieder einmal einer von den Großen, die wirklich von Gottes Geist einen Hauch in ihrer Seele verspürt haben und fromm sind, ohne den Blick für das Leben — und auch für seine dunkelsten Seiten — sich verschleiern lassen. Durch seine stupende Kunst der Selbstbeobachtung war er sich klar geworden über die innersten Vorgänge des religiösen Lebens. Er hatte dabei gefunden: Wen Gott einmal im innersten Wesen erfaßt hat, den trägt er so machtvoll empor, daß alles Widerstreben dagegen nutzlos ist und menschlicher Eigenwille nicht mehr in Betracht kommt. Da muß auch alles naturhaft Schlimme zum Besten dienen. Wo er aber Gott nicht in dieser Weise wirken und menschlichen Willen noch ungehemmt walten sah, da konnte er auch keine Liebe Gottes — keine Bestimmung zum Guten finden. Da war's dann kein Wunder, wenn die Seele allmählich dem schlimmsten Lose verfiel. Er kam deshalb zu den beiden Sätzen: Alles in meinem Leben ist Gottes Gnade, — und: Nicht aller Menschen Leben ist von dieser Gnade erfüllt.

Auf diesen beiden Sätzen beruht seine Lehre von der Prädestination und fast seine ganze Weltanschauung, die ich hier nicht auszuführen brauche. In ihr sind jedenfalls der Liebe Gottes feste Schranken gezogen: nur noch ein Bruchteil der Menschen gehört zu dieser Liebe, die andern sind in Ewigkeit davon ausgeschlossen.

Ganz ähnlich sind später die Gründe gewesen — wenn auch noch mancherlei neue hinzugekommen —, die in den Köpfen der anderen Großen dieselbe Lehre zur Reife gebracht haben.

So stark und gut aber immer diese Gründe waren und so

hervorragend die Namen derer, die ihnen Geltung zu verschaffen suchten: die christliche Kirche hat dennoch stets und mit fast gleichmäßiger Sicherheit den Augustinismus in allen seinen Formen abgelehnt.

Das ist nun wieder eine höchst auffällige Tatsache. Aber sie ist ja begreiflich genug. Denn aus dem Augustinismus ergeben sich, wie man weiß, die bedenklichsten Konsequenzen, die gezogen werden müssen, mögen sich seine Anhänger wenden wie sie wollen. Indem Augustin jene offene Frage im Problem der Liebe Gottes mit seinem entschiedenen „Nein" beantwortet, löst er im Grunde zugleich das auf, was allen Christen zu allen Zeiten oberste Gewißheit war: die allgemeine Gottesliebe zur Menschheit. Er macht ja geradezu aus dem Gott, den wir durch Jesus als unsern himmlischen Vater kennen, einen launenhaften Despoten, der willkürlich aus der Masse auswählt, wer ihm paßt. Es kommt dazu, daß diese Lehre geeignet ist, den Oberflächlichen sorglos zu machen, den schwerfälligen Grübler aber zur Verzweiflung zu bringen.

Die Kirche ist deshalb völlig im Recht gewesen, wenn sie sich beständig dem Augustinismus verschlossen hat. Sie sah dann immer keinen anderen Ausweg als wieder zu jener — sagen wir kurz: — „breitchristlichen" Lehre zurückzukehren und mußte eben, so gut oder schlecht es immer ging, ihre Schwierigkeiten verhüllen und mit immer größerem Scharfsinn hinwegzudisputieren suchen.

Man kann aber diese Halbheit und diese Verdunkelung nicht immer weiter durch die Jahrhunderte schleppen. Wer aufmerksam die Zeichen der Zeit betrachtet, wird finden, daß gerade in unseren Tagen sich auch in dieser Hinsicht überall ein Umschwung der Stimmung vorbereitet. Die breitchristliche Lehre wird immer mehr auch inmitten des Christentums als eine Verdrehung der Tatsachen empfunden, und allenthalben macht sich das Bedürfnis geltend, das, was wir tatsächlich in uns und um uns von Gottes Liebe erleben, auf einen zutreffenderen Ausdruck zu bringen.

Vieles von dem, was bei Augustin und den Andern wirksam war, beschäftigt dabei auch uns heute wieder. Man darf sagen,

daß es wieder die Vertiefung des religiösen Lebens und die psychologisch geschulte Beobachtung der Vorgänge dieses Lebens und Erlebens ist, die uns über die breitchristliche Lehre hinaus wieder an Augustins Seite stellt. Während eine oberflächlichere Frömmigkeit Gott in die Wolken setzt, wissen wir wieder, was Augustin wußte — für uns sind dabei die astronomischen Einsichten der neueren Zeit in negativer Weise mit bestimmend gewesen —: daß Gott in der Seele zu suchen ist und daß Gut- und Frommsein heißt von Gott in der Seele ergriffen sein.

Es kommen aber für uns noch ganz andere Gesichtspunkte in Frage und führen unsere Gedanken in einer ganz anderen Richtung weiter als einst, — führen sie weniger zurück zu Paulus, mehr zu Jesus, dann aber auch vorwärts zu neuen, vorläufig noch nicht völlig geklärten Zielen. Es ist hier wie auf vielen anderen Gebieten des modernen Glaubens und Lebens: aus unserer ganzen Erkenntnis von den Dingen steigt so etwas wie ein verworrenes Suchen und Fragen auf, das unbefriedigt an dem Alten vorübergeht und nach einem Neuen verlangt, noch ohne es in die rechten Worte fassen zu können.

Es ist vor allem das Leben mit seinen Schicksalen, das uns heute viel mehr noch zu denken gibt als einst einem Augustin und den Andern. Denn wir kennen das Leben — das darf man wohl ruhig sagen — ungleich besser als irgend eine andere Zeit der Weltgeschichte. Der zur höchsten Vollendung entwickelte Nachrichtendienst gibt uns fortgesetzt Kunde von Schicksal und Entwicklung zahlloser Menschen. Und dazu sehen wir alles mit jenem unvergleichlichen psychologischen Tiefblick unserer Zeit. Wir sehen nicht äußere Daten bloß, sondern suchen und finden mit großer Sicherheit ihre innere Verknüpfung. Und unsere naturwissenschaftliche Einsicht macht uns noch obendrein aufmerksam auf allerhand Zusammenhänge unseres Lebens mit Vorwelt und Umwelt, die früher niemand finden konnte. Die großartige Realistik unserer besten Dichter — der Storm, Fontane, Frenssen, Björnson, Ibsen — beruht darauf.

Und was ist es nun, was uns das Leben, — was diese Dichter uns zu sagen haben? Sie sagen uns, daß es zwar tau-

send Lebensläufe gibt voll schöner versöhnlicher Erfahrungen — aber zehntausend andere daneben, die abwärts führen mit unabänderlicher Notwendigkeit und ohne erhebliche Schuld. Das eben ist das Gewaltige und Erschütternde an unserer Lebenskenntnis und an der der gesamten modernen Literatur — auch an der guten, gerade an dieser —: daß sie für die Härten des Lebens die Augen uns unerbittlich öffnet und die dienstfertigen dialektischen Künste aller allzueifrigen Advokaten Gottes verstummen macht. Sie legt den Finger auf ein großes Feld im Leben und sagt: „Seht dahin und zeigt mir doch, wo da ein Gott waltet mit seiner Liebe und wo da ein freier aufwärtssteigender menschlicher Wille lebt!“

Man zeigt uns Kinder voll guter Wünsche und Gedanken. Wir sehen, wie sie unverstanden bleiben in ihrer Umgebung, wie ihre Einfälle und Seltsamkeiten mißdeutet und zurückgewiesen werden. Und wie dann langsam ihr Wesen bitter wird und ihre Seele verkümmert. Und Gott hilft nicht.

Wir sehen weiter Kranke, belastet mit unheilbarem Erbe von den Eltern her. Wie langsam der Geist umnachtet wird von den unheimlichen Mächten. Und die Anderen merken es nicht und halten für bösen Willen, was Krankheit ist. Und schelten und werden gehässig, wo sie doppelt milde und gütig sein sollten. Und leiden selber unsagbar an Leib und Seele, während der Kranke zu seinem Siechtum noch den Kummer und die völlige innere Verödung hat. Und Gott hilft nicht.

Wir sehen Frauen, die innerlich zerbrechen in einer unmöglichen Ehe. Sie können nicht fortlaufen um der Kinder willen. Aber das Leben- und Liebenmüssen, wo sie nicht leben und lieben können, das macht sie langsam zu schlechten, verbissenen und vergrämten Menschen und legt einen Gifthauch auf die ganze Familie. Und Gott hilft nicht.

Und noch etwas sehen wir: das jämmerlich kleine Leben der immer vergnüglichen, behaglichen Alltagsmenschen, das allzu glatt verläuft im flotten Geschäftsgang und im ungestörten „Familienglück“ und das die Seele langsam versumpfen läßt beim Tagesklatsch, bei Skat und Bier. Gott aber sitzt im Himmel und sieht

das alles und denkt nicht daran, dazwischen zu fahren mit Donner und Blitz!

Das sind so Bilder, die uns das Leben heute zeigt. Da ist kein „Wille, der Gottes Liebesabsicht durchkreuzt", da ist keine erziehende „Strafe" und keine „Heimsuchung" — da sind Verhältnisse, an denen — so wie sie sind — die Seelen mit Notwendigkeit zerbrechen müssen.

Alle diese Beobachtungen verleiden uns gänzlich die breitchristliche Lehre und die künstlichen Versuche, die zu ihrer Rettung gemacht werden.

Was sollen wir in dieser Lage tun? Einen Augenblick könnte uns freilich der Gedanken kommen, es doch noch einmal mit dem Augustinismus in irgend einer neuen Form zu versuchen. Aber auch wir würden ja den bösen Konsequenzen unweigerlich zum Opfer fallen, die diesen ganzen Gedankenkreis schon immer für die Kirche unannehmbar gemacht haben. Für uns käme noch erschwerend hinzu, daß der Augustinismus auf eine Weltanschauung festgelegt ist, die der unseren in keiner Weise entspricht, und auch in moralischer Hinsicht mit Urteilen und Vorurteilen arbeitet, die wir überwunden haben. Wir vermögen nicht mehr das Böse als eine Art zweites widergöttliches Weltprinzip neben dem göttlichen zu betrachten, sondern stellen es lieber in den göttlichen Weltplan ein als eine Macht, die selber unbewußt dem Guten dienen muß, — wie uns schon Goethe gelehrt. Für uns fällt überhaupt nicht „böse" und „unfromm", nicht „gut" und „fromm" so ohne weiteres zusammen, wie dies im Grunde im Augustinismus geschieht. Aus allen diesen Gründen bleibt Augustins Lehre für uns gänzlich außer Betracht.

Wir brauchen eben in diesem Punkte ein Neues, das wirklich dem entspricht, was wir etwa heute von Gottes Liebe wissen und sagen können.

Es ist nun ganz erstaunlich, wie wenig uns bei dem Bemühen, das Neue zu formulieren, die Theologie zu Hilfe kommt. Sie ist mit Eifer und Scharfsinn auf lauter anderen Gebieten tätig und scheint garnicht zu spüren, wie heiß uns an dieser Stelle der Boden unter den Füßen brennt. Und wenn wir mit

unserer Frage kommen, hat sie im wesentlichen eine doppelte Auskunft bei der Hand:

Entweder sie empfiehlt uns trotz allem die breitchristliche Lehre. Das tuen ja auch die meisten ihrer „modernen" Vertreter. Sie halten diese Lehre für unerschütterlich, weil — wie sie meinen — wir nun einmal in Jesus diese göttliche Liebe erfahren hätten. Und daran könnten einzelne Tatsachen nichts ändern, die etwa für unsere Einsicht sich nicht mit ihr in Einklang bringen ließen. Zum Schlusse appellieren sie gern mit großen Worten an den Optimismus des Glaubens, der seinem Gotte das Zutrauen schenken müsse, daß er noch irgendwo in Liebe lösen könne, was uns vorläufig als lieblos erscheint.

Nun ist ja aber das, was wir in Jesus erfahren, mit jener breitchristlichen Lehre in keiner Weise identisch. In Jesus vermag der Christ eben nur jenes Doppelte zu erfahren: daß Gott im ganzen zur Welt sich freundlich stellt und daß er etwa ihm, dem einzelnen Christen, mit persönlicher Fürsorge täglich nahe ist. Das aber besagt noch gar nicht, was für die breitchristliche Lehre das Wesentliche ist: daß nämlich Gott prinzipiell in gleicher Weise alle einzelnen Menschen täglich fürsorglich liebe. Es ist ein schweres Verhängnis für unsere Theologie, daß sie — sowohl in der Dogmengeschichte als in der Dogmatik — den Unterschied noch immer zu wenig gesehen hat, der zwischen dieser sekundären lehrhaften Verallgemeinerung und jenem ursprünglichen Erleben der Gottesliebe besteht. In Jesus selber erlebt man garnichts davon, ob Gott den Hottentotten X oder den Fleischermeister Y liebt. Und Gottes Erbarmen mit der „Welt" ist etwas ganz anderes als eine persönliche Fürsorge für alle einzelnen Menschen. Es mochte von vornherein naheliegen, aus einzelnen Worten Jesu und aus der ganzen ursprünglichen Stimmung heraus diese Lehre von der Alleinzelliebe Gottes abzuleiten. Das ist ja zum Teil schon innerhalb des Neuen Testaments geschehen. Man soll aber nicht sagen, daß diese Lehre in dem, was wir in Jesus erfahren, bereits enthalten sei.

Und dieses nur, was wir in Jesus erfahren,

und dann noch die ganze reiche Wirklichkeit des Lebens in uns und um uns mit allen ihren Härten ist das, was für uns ausschlaggebend ist, wenn wir uns von der Liebe Gottes ein zutreffendes Bild zu machen wünschen.

Auf welche Abwege aber hat sich diese Theologie verirrt! Sie möchte aufrichtig wahr und fromm sein — und stellt alle Dinge auf den Kopf! Sie geht von vornherein unbewußt mit dem frommen Vorurteil ans Werk, als ob die Alliebe Gottes seine herrlichste Eigenschaft sei, die nur von frevler Frivolität angetastet werden könne, und redet sich ein, daß diese Alliebe in Jesus erfahren werde, was doch garnicht geschehen *kann*. Und wenn sie dann sieht, daß des Lebens harte Wirklichkeit dazu nicht stimmt, wendet sie sich an unsern Glauben und verlangt von ihm, daß er stark genug sein müsse, das Unmögliche für möglich zu halten, als ob es des Glaubens größte Stärke sei, Unsinn für Wahrheit zu erklären. Die ältesten theologischen Sophismen in modernster Gestalt!

Viel gesünder klingt da die *andere Auskunft neuerer Theologie*. Sie kommt ungefähr auf die Weisung hinaus: So laßt es doch bei dem bewenden, was wir wirklich in Jesus erfahren, — die andere Frage geht euch garnichts an, wie Gott sich stellen mag zu den Einzelnen allen, die nichts von seiner Liebe zu erleben scheinen. Nicht was Gott ist und was er will, sondern was *wir* von ihm erfahren: darauf kommt's an.

Es ist ein Stück des modern „theologischen Skeptizismus“ in metaphysischen Dingen, der darin sich ausdrückt. Aber wie sich überhaupt je länger je deutlicher fühlbar macht, daß wir in der Theologie der Metaphysik nicht entraten können, so wird man vor allem und zuerst an diesem Punkte dem unfruchtbaren Skeptizismus ein Ende machen müssen: *Wir wollen, wir müssen durchaus von der Liebe Gottes ein großes umfassendes Bild bekommen.*

Denn allzu lange schon liegt wie ein Schatten auf unserem Leben diese theologische Resignation. Man hat uns geflissentlich verweigert, ein klares Bild von Gott uns zu geben, um nur die vielen falschen Züge zu vermeiden, die eine ältere Metaphysik

hineingezeichnet hatte. Das war ganz gut. Aber gleichzeitig bekam dadurch der moderne theologische Gottesgedanke etwas unsagbar Verschwommenes. Dadurch aber wird das ganze christliche Leben der Kreise, die unter seinem Einfluß stehen, zu einer schlimmen Unsicherheit und Unentschiedenheit in prinzipiellen Fragen verurteilt. — Das ist nun vor allem bei der Frage nach der Gottesliebe deutlich. Man sagt uns nichts davon, ob diese Liebe Schranken hat und wo sie liegen. Gott liebt mich, — das soll mir genügen! Und meinen Bruder, der bettelnd draußen auf der Straße liegt, — liebt den Gott? Wenn ihn Gott nicht liebt, niemals lieben wird: warum soll ich mich dann noch seiner annehmen? kann ich ihm reden von der Liebe Gottes, die ihm nicht gilt? — Oder liebt ihn Gott? Wie darf ich's wagen, ihm das zu sagen, wenn ihr nichts tut, die Möglichkeit solcher Liebe inmitten alles Elends positiv zu behaupten und besser zu begründen, als es die ganze breitchristliche Lehre vermocht hat?

Das aber verweigert ihr. Was soll man denn nun noch tun und sagen im Elend und am Sterbebett? Wie Gott dienen? Für welche Ziele arbeiten? Der ganze Beruf des Geistlichen und des Religionslehrers hängt in der Luft, mitsamt den großen christlichen Liebeswerken allen, wenn man unsicher ist über die Art, die Ausdehnung und die Ziele der Liebe Gottes außerhalb der eigenen Glaubenserfahrung.

Wir können uns deshalb auch bei dieser Auskunft der Theologie in keiner Weise beruhigen und müssen, wenn sie uns nicht hilft, uns selber helfen und einmal von vorn untersuchen, wie es mit der Liebe Gottes steht.

Wenn dies auf den folgenden Blättern unternommen wird, so kann es sich freilich nur um einen Versuch handeln, der anregen will und gern ein Echo wecken und neues und immer wieder neues Durchdenken veranlassen möchte. Denn unser Gegenstand — an sich schon schwierig und verwickelt genug — hängt noch mit einer Reihe nicht minder schwieriger Fragen zusammen, die hier natürlich nicht erörtert werden können. Zumal die metaphysische Frage nach dem Wesen Gottes und nach seinem

Verhältnis zur Welt ist heute mehr umstritten und schwieriger zu beantworten denn je. Auch die Psychologie der religiösen Erfahrung hat noch immer nicht die tiefgehende und erschöpfende Darstellung gefunden, deren sie bedarf. Diese müßte erst gegeben sein und jene Frage müßte beantwortet sein, ehe über die Liebe Gottes abschließend könnte geredet werden. Aber darauf können wir jetzt nicht warten. Die Not unserer Lage läßt in uns das Verlangen nicht zur Ruhe kommen, daß wir vorerst in dieser Sache einmal einen Schritt vorwärts tun. Daß wir ihn nicht tun, ohne zugleich uns in den Nachbargebieten festumrissene Anschauungen erworben zu haben, versteht sich von selbst. Es können diese aber hier nur stillschweigend vorausgesetzt und, wo sie ausdrücklich erwähnt sind — jedenfalls nicht des weiteren begründet werden.

II.

Wie für alle Fragen der Erkenntnis, so gibt es auch für die nach der Liebe Gottes nur einen wissenschaftlich zulässigen Weg der Untersuchung: man hat das einschlägige Erfahrungsmaterial zu sammeln, kritisch zu sichten und zu einem logisch geschlossenen Ganzen zu verbinden.

Wir gehen deshalb von der Frage aus: Wo und wie erfahren wir so etwas wie Liebe Gottes?

Es wurde oben gesagt, daß neben den Erfahrungen in Jesus die ganze reiche „Wirklichkeit des Lebens in uns und um uns" in Frage käme. Genauer noch ist es so, daß nur diese Wirklichkeit in Frage kommt. Denn was wir in Jesus erfahren, ordnet sich mühelos in sie ein. Wir fanden ja, daß diese Jesuserfahrung in zwei Elemente auflösbar ist, — in jene zwei Gedankenreihen, die schon den Hintergrund der ältesten christlichen Aussagen über die Gottesliebe bildeten: man betrachtet die geschichtliche Erscheinung Jesu als eine Liebestat Gottes im allgemeinen und man weiß sich persönlich durch Jesus in die fürsorgliche Liebe Gottes aufgenommen. Jenes aber gehört zu dem Leben „um uns" im weitesten Sinne, dieses zum Leben „in uns".

Es bleibt also nur die Frage: Was tut uns das Leben in uns und um uns von Gottesliebe kund?

Es ist nun freilich nicht ohne weiteres möglich, ganz objektiv zu bestimmen, wo etwas dergleichen sich findet. Oft sieht einer göttliche Wunder, wo Andere natürliche Zusammenhänge sehen. Und noch öfter entgeht dem gleichgültigen Beobachter ein scheinbar selbstverständlicher Vorgang, der dem tiefer blickenden Frommen als herrlichster Beweis göttlicher Liebe sich enthüllt. Es gibt eben hier wie in allen letzten und schwierigsten Lebensfragen keine völlig zuverlässigen Kriterien für die objektive Bestimmung der Wahrheit. Die Theologie wird dies nicht weiter vermissen, da sie ja weiß, daß ihr Inhalt doch letztlich immer irgendwie geglaubt werden muß. Zudem ist schon dafür gesorgt, daß nicht aufs Geratewohl in die Luft hinein philosophiert und theologisiert wird. Denn mehr als irgendwo anders trägt hier das wirklich Echte den Stempel der Wahrheit an der Stirne, während das Erfundene und Konstruierte sich selber richtet.

Es kommt deshalb lediglich darauf an, daß man selber mit ganzer Seele den Strom der göttlichen Liebe sucht und sich in sein Wesen versenkt, dann aber von diesen Erfahrungen aus so vorurteilslos wie möglich und mit möglichst gesundem Takt die Tatsachen des Lebens und die Aussagen der Menschen prüft und darin das, was wirklich Gottes Liebe ist, scheidet von dem, was nur so scheint. —

Wir beginnen mit derjenigen Form der Gottesliebe, die immer im Leben der Christen als ihre wichtigste und herrlichste Erscheinungsweise erlebt und gepriesen worden ist: ich meine die sogenannte „sündenvergebende Gnade" Gottes. Es ist für uns an dieser Stelle ohne Belang, durch welche Vorstellungsreihe das Bewußtsein der Sündenvergebung in einem Menschen zustande gekommen, ob es im Hinblick auf die erlösende Kraft des Todes Jesu oder irgendwie anders erlangt worden ist. Wir fragen nur, was denn der Fromme von Gottes Liebe erlebt, wenn er sich getröstet weiß in seinem Sündenelend, wenn er sich von Angst, von sittlicher Hilflosigkeit und Selbstquälerei erlöst und aufwärtsgehoben sieht zu innerer Freiheit, Ruhe und Kraft.

Um diese Frage zu beantworten, möchten wir zunächst die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß wir bei den hierher gehörigen religiösen Erlebnissen einen doppelten Typus beobachten. Auf der einen Seite finden wir Menschen, bei denen die „Sünde" im Mittelpunkt steht, die — wie sie glauben — Gottes Unwillen erregt hat, dann aber verziehen wird. Die Menschen dagegen, die auf der anderen Seite stehen, befassen sich mehr mit schmerzlichen Gedanken darüber, daß sie die Einheit mit Gott verloren haben, und mit dem Versuche, sie wiederherzustellen. Beides ist wesentlich verschieden: dort eine Angst, die sich quält in Gebeten und Buße, eine wühlende Unruhe, die zu tausend Mitteln greift, bis sie die Sonne der Gnade tröstlich durch das Gewölk hindurchbrechen sieht, — hier mehr eine gemessene Trauer und ein ruhiger Wille zur Versöhnung. Dort mehr ein langes Warten auf Gottes strenges oder mildes Urteil, das man im eigenen Gemütszustand wahrzunehmen meint, — hier mehr ein Arbeiten an sich selbst. Es fragt sich, ob beides gleichwertige Erscheinungsformen der „Sündenvergebung"[1]) sind, oder ob die eine die andere an Wert überragt und das echtreligiöse Erleben in größerer Reinheit darstellt als jene, sodaß sie allein als Erkenntnisquelle für die Gottesliebe in Betracht zu ziehen wäre.

Wir glauben nun allerdings, daß jene sündengequälte Betrachtung der Dinge die primitivere, weniger echte ist und daß die andere ruhigere vor ihr den Vorzug verdient. Wir nehmen das deshalb an, weil nicht nur in unserer eigenen Entwickelung sondern in der Entwickelung des religiösen Lebens überhaupt eine Tendenz von jenem zu diesem Stadium mit großer Regelmäßigkeit zu beobachten ist.

Die meisten unter uns haben in jüngeren Jahren auch einmal Zeiten gehabt, in denen sie über einzelne Gedanken und Taten als über „Sünden" todunglücklich sein konnten. Wir wußten uns dann im Bannkreis des göttlichen Zorns oder gar in der „Gewalt des Teufels". Wir haben uns deshalb krampfhaft um den „rechten Glauben" bemüht, vielleicht in wochenlangem

1) Ich will der Kürze halber diesen Namen für das ganze Gebiet beibehalten.

Druck uns mit unablässigen Gebeten geplagt und in angstvollem Eifer Wege gesucht, um Gottes Gnade zu finden. Das alles ist nun aber in unserem Leben zurückgetreten und jener ruhigeren Betrachtungsweise gewichen, in der die Sünde weniger als Anlaß zu Gottes Zorn denn als notwendige Durchgangsstufe, als Anlaß zu innerer Förderung erscheint.

Aber auch im gesamten religiösen Leben geht der Zug der Entwicklung in dieser Richtung. Es ist ja genugsam bekannt, wie fremd der modernen Religiosität dieser ganze um Sünde und Zorn sich gruppierende Gedankenkreis ist.

Man ist nun freilich vielfach der Meinung, daß dies eben eine absteigende Entwicklung sei, daß wir im Zeichen religiöser und sittlicher Verflachung stünden und aus Leichtsinn und Eigennutz der herben Strenge der Alten den Rücken gewendet hätten. Das mag für Einige zutreffen. Wo aber immer — und das ist weithin der Fall — eben diese Entwicklung mit einer unleugbar starken Frömmigkeit und gleichmäßig unerbittlichen Selbstkritik Hand in Hand geht und gerade durch sie gefördert wird, da kann unter keinen Umständen dieses Urteil angewendet werden. Denn es pflegt gerade die wachsende Vertiefung in Gott und in sein wunderbar feines und großes Wesen zu sein, die uns die alte Art als kindliche Angst, als eine allzumenschliche Vergröberung des Gottesgedankens verstehen läßt. Und es ist gerade unsere strenge Selbstkritik gewesen, die uns in Verbindung mit unseren modernen medizinisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnissen die alten quäligen Stimmungen sehr häufig als Folgen krankhafter Zustände oder törichter suggerierter Vorstellungen entlarvt hat. Es kann doch gar kein Zweifel sein, daß die meisten der Beunruhigungen, die man im Gefolge der „Sünde" verspürt, zunächst rein physisch begründete Depressionen sind, wie sie stets auf körperliche und gemütliche Exzesse folgen. Sie werden natürlich noch erheblich verstärkt, wenn einem der Gedanke an Hölle und göttlichen Zorn im Blute sitzt. Es liegt bei solcher innerer Verfassung dem primitiven Denken nahe, auf Auswirkungen des göttlichen Zornes zu schließen. Der kritische Selbstbeobachter durchschaut den wahren Grund. Das wußte der alte Tholuck

schon, der gelegentlich einem Studenten, der seine Gewissensqualen ihm vortrug, den Rat gab, sich untersuchen zu lassen, ob er nicht einen Bandwurm hätte. Nervöse Naturen und pathologisch veranlagte Menschen leiden häufig unter dergleichen Depressionen, ohne daß überhaupt ein nachweisbarer Anlaß dazu vorhanden ist. Am wenigsten hängt das mit der Sünde und mit dem Zorne Gottes zusammen. Und wenn die Entwicklung zum ruhigeren Urteil erst eigentlich in der neuesten Zeit so entschieden eingesetzt hat, so hat dies besonders darin seinen Grund, daß früher das Uebel viel verkehrter und deshalb erfolgloser behandelt wurde als heute und meistens gar nicht in seiner physischen Wurzel erkannt, sondern stets psychisch gedeutet wurde. Wir sind uns darüber klar, daß gerade die „großen Sünder" des Christentums, Paulus besonders und Luther, recht leidend waren, ohne es selbst zu wissen, bez. die Art ihres Leidens richtig einzuschätzen.

Natürlich ist deshalb nun nicht etwa das, was sie über Sünde und Gnade sagen, falsch. Es ist aber einseitig und von Gefühlen getragen, die wir damit nicht in derselben Weise verbinden würden. Das gehört zu jenen Erscheinungen in der Geschichte, die nötig waren in ihrer Einseitigkeit, wenn es wieder einmal ein gutes Stück vorwärts gehen sollte, — die aber für uns nicht mehr in der gleichen Weise gültig und nötig sind.

Wir leugnen ja keineswegs die ganze Wucht der Sünde, die auf uns lastet, noch weniger sind wir geneigt, aus Gott einen allzugutmütigen lieben Vater zu machen. Die folgenden Blätter reden deutlich genug vom Gegenteil. Wir halten uns aber nicht mehr so lange bei den quälenden Vorstellungen und Gefühlen auf und warten nicht ängstlich auf die Wendung von Gott, sondern schreiten lieber immer selber zur Tat, — wir reißen das Auge aus, das uns ärgert, suchen Gott und seinen heiligen Geist und fangen an, neue Menschen zu werden. Wir schauen nicht lange voll Reue zurück auf die böse Tat und empfinden sie nicht so sehr als Schuld an Gott — manche wollen ja selbst vom „Gebet um Vergebung" nichts mehr wissen. Wir sehen viel mehr die andere Seite, daß wir losgerissen sind von Gott, von dem Grunde, aus dem wir Kraft und Leben haben, und wissen, daß

uns nur eines hilft: Vorwärts zu ihm.

Das alles ist keine Verflachung, sondern muß sogar als Vertiefung angesprochen werden, sofern dadurch beim Frommen die Sensibilität inbezug auf das Böse nicht abgestumpft, sondern noch verschärft wird. Es pflegt nämlich dieser Prozeß eine bedeutsame Verschiebung im Urteil hervorzurufen. Die einzelne Tat als Sünde tritt zwar zurück, an ihrer Stelle aber werden sehr viel mehr an sich „gute" innere Zustände als unzulänglich und alle möglichen an sich harmlosen inneren Regungen als trennende Mächte zwischen Gott und der Seele empfunden. Ueberhaupt erscheint diese Trennung von Gott als das Wesentliche, als das Verhängnisvolle an der „Sünde", — nicht so sehr die Verletzung Gottes. Und das Ziel unserer Sehnsucht ist dementsprechend weniger die momentane Versöhnung mit Gott, sondern vielmehr die Wiederherstellung der inneren Einheit mit ihm. Die größte Freude der Frommen besteht schließlich nicht mehr bloß in der Dankbarkeit für Gnadenakte Gottes, sondern in der ruhigen, glückseligen Gewißheit der dauernden Lebensgemeinschaft mit ihm.

Man sieht also, daß durch die Entwicklung von jener gequälten zu dieser ruhigeren Betrachtungsweise — die übrigens auch im Leben der Großen aus älterer Zeit sich deutlich herausgestaltet — das Urteil nach allen Seiten hin mächtig vertieft und geklärt wird. Aus mancherlei halb- und falschreligiösen Hülsen schält sich im Lauf der Zeit der echtreligiöse Kern des wirklichen Gotterlebens heraus. Nicht um die Begriffe Sünde und Gnade, sondern um die andern der Trennung und Einheit der Seele mit Gott gruppiert sich das, was als das Echtreligiöse in dem ganzen Vorgange angesprochen werden muß. Und dieser zweite Typus ist es deshalb, der uns die Grundlage bieten muß, wenn wir die Frage beantworten, was denn bei allen diesen Akten der Fromme von der Liebe Gottes erlebt.

Die Liebe Gottes wird also in der Einheit der Seele mit Gott erfahren. Was erfahren wir denn dabei? Wir wollen uns diesen Vorgang der Vereinigung

mit Gott genauer ansehen. Berühren wir uns denn überhaupt mit Gott, können wir uns mit ihm verbinden, in ihn eingehen, ihn wieder loslassen?

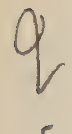
Der psychologische Beobachter dieses Vorgangs wird freilich zunächst eine Wahrnehmung machen, die alles, was wir suchen, in Frage zu stellen scheint, die sich aber hinterher als bedeutsam für unsere ganze Untersuchung erweisen wird. Es scheint nämlich so, als könne in diesem Prozeß im Grunde von so etwas wie einer Berührung mit einem anderen Wesen überhaupt nicht geredet werden. Das, was wir beobachten, läßt sich zunächst psychologisch korrekt gar nicht anders beschreiben denn als eine Zustandsänderung unseres eigenen psychischen Ganzen. Was wir uns etwa dabei vorstellen von Gott, kommt hier für uns garnicht in Betracht. Diese Vorstellungen alle sind sekundär, sind abgeleitet aus rein sinnlichen Erinnerungsbildern und ergänzt durch die Phantasie. Diese Vorstellungen sind ja auch garnicht das Wesentliche im religiösen Erlebnis, sie bleiben ganz blaß und schattenhaft im Bewußtsein des normalen Frommen und nehmen nur lebhafte Farben an in der krankhaft gesteigerten Religiosität des Visionärs.

Sehen wir von diesen begleitenden Vorstellungen ab, so bleibt nur eine ganz charakteristische Zustandsänderung der Seele als das Wesentliche des ganzen Aktes bestehen.

Eine Seele, die die Einheit mit Gott zu erleben glaubt, befindet sich in einem wundervollen Gleichgewichtszustand, der ihr sonst fremd ist. Sie hat auf Augenblicke die Fäden abgeschnitten, die sie sonst ständig mit der Umwelt verbinden, hat einmal die Tore verschlossen, durch die sonst rastlos allerhand bunte Bilder, Erinnerungen, Hoffnungen, Schmerzen, Ziele hinaus und herein fluten. Sie ist einmal ganz bei sich selbst. Und alles in ihr sammelt sich um einen einzigen Thron, auf dem ein einziger großer Gedanke wacht, der in majestätischer Ruhe die wogende Menge der psychischen Vorgänge wie ein Feldherr seine Heerscharen überschaut und zu einem einheitlichen aktionsfähigen Ganzen ordnet. Wir möchten diesen Akt als die denkbar geschlossenste Konzentration unseres Wesens nach innen be-

zeichnen.

Dergleichen Akte finden sich sicherlich auch ohne jedwede Beziehung auf Gott in großen Augenblicken großer Persönlichkeiten. Dann ist der beherrschende Gedanke nicht der Gottesgedanke, sondern irgend ein innerweltliches Ziel. Nie aber kann umgekehrt dieser Gottesgedanke wahrhaft von der Seele Besitz ergreifen, ohne daß zugleich in der Seele jener Prozeß vor sich geht. Es hat deshalb die wirkliche Einswerdung mit Gott stets zur Voraussetzung ein Heraustreten aus dem Getriebe der Alltagsgedanken, ein Suchen der Einsamkeit, ein Aufhalten der Gedanken, die immer weiter laufen wollen in gewohnten Bahnen, und aller der bunten Gefühle, die diese Gedanken immer weiter jagen möchten. Das kann gelegentlich plötzlich und fast unbewußt eintreten, wenn in Tagen tiefer Not sich alles Wehe und Wilde einmal elementar verdichtet zu einem gewaltigen Sehnsuchtsschrei, der alles Andere übertönt und unmittelbar sich Bahn bricht zu seinem Ziel. Es kann auch langsam und planmäßig zustande kommen, wenn einer nach Gott von ganzer Seele sucht. Beides aber ist schwer und viel seltener möglich als wir denken, ist gänzlich unmöglich bei einem Menschen, dessen Leben sich in Arbeiten, Essen und Schlafen, Sorgen und Zerstreuen verzehrt, — mögen auch noch so viele religiöse Begriffe dabei fortwährend in seinem Kopfe und auf seinen Lippen sein. Und auch jedes lebhafte und erregte Gebet, das hingeworfen wird in der Not, ist bloß ein nutzloses Worte- und Gedankenmachen, wenn diese Konzentration, diese tiefinnerliche „Andacht" fehlt.



Jeder Fromme weiß, was dann das bleibende schöne Ergebnis dieses ruhevollen Zustandes ist, wie dann noch lange ein tiefes Gefühl der Beseligung das ganze Wesen durchklingt wie der schwebende Ton der großen Glocke im Turm, und wie das frohe Bewußtsein großer ethischer Klarheit und Kraft unsere Seele erfüllt. Es ist sogar, als ob die Arbeit des Stoffwechsels und der Nerven dadurch in wunderbarer Weise beruhigt und geregelt würde, so daß wir die Gotteseinheit als ein tiefwohltätiges organisches Gesunden unseres ganzen unruhevollen Wesens empfinden.

Mit alledem sagen wir ja nichts eigentlich Neues. Es ist

ungefähr dasselbe, was man als „Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit" längst erkannt und beschrieben hat. Das aber, worauf es uns hier ankommt, ist dieses: daß darin eben zunächst nur eine Zustandsänderung unseres eigenen Wesens, nicht aber eine Berührung mit einem anderen Wesen konstatiert werden kann.

Man kann deshalb zweifeln, ob dabei überhaupt etwas von Gott und von seiner Liebe erlebt werde. So sehen wir die Mystiker, die sich immer in diesen Prozeß am tiefsten versenkt haben, von dem psychischen Akt der eigenen Konzentration in solchem Grade fasziniert, daß sie den Gedanken an Gott als anderes Wesen dabei fast gänzlich verlieren. Sie sagen nicht mehr: Ich komme zu Gott, — sondern nur etwa noch: In mir wird Gott geboren, — oder dann gleich: Ich werde vergottet, — zuletzt: Ich bin Gott. Sie glaubten also kaum noch mit einem Wesen, das etwas Anderes wäre als ihr eigenes Ich, in Berührung zu kommen.

Es ist deshalb immer von der Mystik nur noch ein kleiner Schritt bis zum ausgesprochenen Atheismus gewesen. Die Neu-Mystiker der Gegenwart pflegen ihn unbedenklich zu tun und religiös zu sein ohne Gottesbewußtsein zu haben, was freilich zum Teil in der geringen Tiefe und Intensität ihrer Religion begründet sein mag[1]). Es ist aber garnicht zu leugnen, daß die psychologische Selbstbetrachtung zunächst kaum anders kann als diese Konsequenz ziehen.

Und dennoch ist diese Konsequenz falsch. Es muß doch noch etwas Anderes in unserer Zustandsänderung verborgen sein, das nicht aus uns selber stammt. Man darf doch die Tatsache nicht so gering anschlagen, daß immer wieder die Frommen gerade in den mächtigsten Momenten religiöser Erhebung ganz elementar zu dem großen „Du" sich gedrängt fühlen. Es ist nicht so, daß nur der krankhaft Fromme, der Gottes Bild plastisch vor sich sieht, das „Du" auf den Lippen hätte, daß aber bei dem normalen und bei dem kritischen Frommen das „Du" immer mehr

1) Besonders bezeichnend dafür Meyer-Benfey, Moderne Religion. Jena, Diederichs 1902.

verschwände. Gerade wer doppelt tief und streng und ehrlich ist in seiner Frömmigkeit — gerade der wird augenscheinlich doppelt stark mit tausend Fäden hingezogen zu dem großen „Du", das er nicht sieht und nicht vorstellen will, das aber nur um so mehr sein ganzes Gefühlsleben zu ordnen und zu bestimmen scheint, je weniger es vorgestellt wird. Er kann dann garnicht anders, — sein Fürsichsein wird ganz von selbst zur Zwiesprache mit dem anderen Wesen. So oft er sich innerlich konzentriert und in Ruhe sein ganzes Leben überschaut, geht es ihm wie Augustin in seinen Konfessionen: er tut es unwillkürlich unter den Augen des Andern, den er Gott nennt, und alles, was ihm in die Gedanken und auf die Lippen kommt, wird ohne weiteres zum Gebet. Das ist gerade bei den großen religiösen Geistern mit einer Stärke und Unmittelbarkeit der Fall, daß man darin doch nicht eine wertlose begleitende Erscheinung erblicken kann. Mit elementarer Gewalt tritt bei ihnen neben das bloße eigene Kraft- und Glücksgefühl die Nötigung zu tief-demütiger Hingabe und inniger Dankbarkeit, — das Bewußtsein „schlechthinniger Abhängigkeit".

Und diese ganz allgemein zu beobachtende Tatsache ist denn doch ein sehr deutliches Anzeichen dafür, daß gleichwohl irgendwie in der Tiefe der Seele so etwas wie eine Verbindung mit der Gottheit vor sich geht.

Es kommt hinzu, daß allerhand Erfahrungen, die der Fromme im Leben macht, die aber außerhalb dieses Gebietes der „Sündenvergebung" und der „Einheit mit Gott" liegen — sie werden später noch zur Sprache kommen —, daß diese den Frommen der Existenz eines liebenden Gottes gewiß machen und ihm es außer allem Zweifel lassen, daß eben derselbe Gott ihm auch in den Momenten der Konzentration nahe ist, auch wenn er ihn nicht sieht, noch seine Gegenwart irgendwie konstatieren kann.

Und so sehen wir uns denn hier vor die paradoxe Tatsache alles religiösen Erlebens gestellt: wir erleben ein anderes Wesen, Gott; wir können aber durchaus nicht dieses Wesen irgendwie als ein Nicht-Ich, als ein Objekt außer uns ansprechen, mit dem wir verbunden wären, von dem wir „berührt" oder „affiziert"

würden.

Das ist ein Widerspruch, der garnicht ohne weiteres lösbar ist. An diesem Orte jedenfalls ist es unmöglich, ihn gründlich aufzulösen. Wir würden uns damit auf ein Gebiet begeben, das wir — wie wir im Eingang sagten — vermeiden wollten. Wir würden auch sehr ausführlich davon reden müssen, weil die zeitgenössische Theologie mit einer erstaunlichen und wahrhaft beneidenswerten Achtlosigkeit an dem ganzen für das Verständnis der Religion so grundlegenden Problem vorbeizugehen pflegt.

Es muß hier genügen, daß wir unsere Meinung, soweit sie zum Verständnis des Ganzen nötig ist, so kurz wie möglich darlegen, ohne sie zu begründen[1]).

Es gibt in unserem Bewußtsein Zustände und Vorgänge, die von unserer Erkenntnis nicht ohne weiteres erreicht werden können. Denn unsere Erkenntnis muß immer von anschaulichen Vorstellungen ausgehen. Nur was vorher vorgestellt wurde, kann erkannt werden. Jene Zustände aber und Vorgänge in unserem Bewußtsein liegen gänzlich außerhalb des Bereichs unserer sinnlichen Wahrnehmung und sind deshalb auch nicht vorstellbar. Will die Erkenntnis sie fassen, so muß sie zuerst eine anschauliche Vorstellung von ihnen sich machen. Zu diesem Zwecke bilden wir Hilfsvorstellungen, die aus dem Gebiete der sinnlichen Anschauung entlehnt sind und immer nur annähernd das Wesen jener inneren Vorgänge zur Darstellung bringen. Nun erst kann die Erkenntnis die fraglichen Vorgänge in ihre Rechnung einstellen, muß sich aber bewußt bleiben, daß in den Hilfsvorstellungen immer mancherlei enthalten ist, was der betreffenden Tatsache nicht entspricht. Sehr häufig wird uns deshalb ein solcher Komplex von Bewußtseinstatsachen als widerspruchsvoll erscheinen, wenn er vor dem Forum der Erkenntnis steht. Er ist es aber in Wahrheit nicht; sondern der Widerspruch liegt nur in den Vorstellungen, die man zu Hilfe nehmen mußte.

So ist es auch in unserem Falle. In unserem innersten Wesen findet tatsächlich so etwas wie eine Verbindung mit Gott

1) Zum Folgenden vgl. besonders G. Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt. Breslau 1882.

statt. Aber sowohl „Gott" als unser „innerstes Wesen" ist nicht anschaulich vorstellbar. Denn von beiden habe ich keine Kenntnis durch Vermittelung der Sinne. Will ich nun aber erkenntnismäßig von den beiden und ihrer Verbindung reden, so brauche ich notwendig dazu eine anschauliche Vorstellung[1]). Aber in der Welt, die wir anschauen, — im Raume — ist es stets so, daß zwei Gegenstände (Erscheinungskomplexe), die sich verbinden, vorher aus- und nebeneinander, nachher aber an- und ineinander sind. Wir denken deshalb auch den religiösen Vorgang gemeinhin so, als ob Gott erst „außer uns", „ferne von uns" gewesen sei, nun aber „nahe" gekommen sei, sich mit uns „berühre", mit uns sich „vereinigt" habe. Was wir aber tatsächlich erleben, ist eben nur eine Zustandsänderung, — und doch nicht bloß ein Bei-uns-bleiben, sondern ein Verwandeltwerden, ein Enthülltwerden von Gott, ein „Vergottetwerden", wenn man will, — Ich und Du, und doch beides völlig ineinander, — nein, nicht „in" — einander, sondern in durchaus unvorstellbarer Weise von einander durchdrungen.

Es wird hier verständlich, daß der Akt der Vereinigung mit Gott tatsächlich ein völliges „Aufgehen" im Unendlichen, eine Hingabe der „Selbheit" ist, wie es die Mystik richtig beschrieben hat, und daß dennoch zugleich ein Erstarken des eigenen Wesens am göttlichen Wesen vor sich geht, was die Mystik nie recht beachtet hat. Man sieht hier auch nebenbei, daß ebensowohl der Pantheismus, der jenes betont und zum Grundprinzip macht, als auch der Theismus, der diese andere Seite in den Vordergrund stellt, sein gutes Recht hat, und daß die Wahrheit in der Einheit der beiden Weltanschauungen gesucht werden muß, — in einer Einheit, die freilich nun nicht so leichtherzig und eilfertig konstruiert werden darf, wie dies gelegentlich geschieht („Panentheismus").

Jedenfalls ist damit denkbar gemacht — und darauf kommt es hier an —, daß tatsächlich Gott mit seiner Liebe in jener Zustandsänderung unseres eigenen Wesens wirksam ist. Und

1) Es wird hier übrigens klar, warum die Vorstellung von Gott im religiösen Erleben das Unwesentliche ist.

nun erst darf man sagen, daß alles, was man bei jenem Vorgang erlebt, nicht ein Produkt der in uns gegebenen Faktoren, sondern ein Ergebnis der Einswerdung mit Gott und darum zugleich ein Geschenk der göttlichen Liebe ist. Und es ist nicht unsere Tat, sondern die Tat seiner Liebe, wenn uns dann jenes tiefe Gefühl der Beseligung und jenes frohe Bewußtsein ethischer Reinheit und Kraft erfüllt, von dem oben die Rede war.

Es läßt sich danach die Liebe Gottes, wie wir sie auf diesem Gebiete erleben, etwa so charakterisieren. Sie zeigt sich zunächst in der Bereitwilligkeit Gottes, sich mit der Seele derjenigen Menschen zu verbinden, die sich innerlich auf ihn hin konzentrieren. Das aber, was sie bezweckt und wirkt im Menschen, ist eine Klärung, Stärkung und Beseligung seines inneren Wesens./

Ehe wir nun die Konsequenzen aus diesen Sätzen ziehen, sehen wir uns nach anderen Tatsachen um, in denen etwa sonst noch der Fromme die Liebe Gottes zu erleben glaubt. Es gibt ja außer dem eben besprochenen unmittelbaren Erleben ein mittelbares Erleben der Gottesliebe. Hierher gehören alle diejenigen äußeren Ereignisse im Leben, die man als wunderbare Führungen bezeichnet, — man ist errettet worden aus Krankheit, wirtschaftlichen Nöten oder anderen Schwierigkeiten in Haus und Beruf, man glaubt darin die helfende Hand Gottes sehen zu müssen. Das ist alles von ganz anderer Art als jenes Erleben der Liebe in der Einheit mit Gott. Dort ein Wirken in der Seele, hier doch offenbar ein Ueberwachen des äußeren Verlaufes der Dinge, dort ein unmittelbares Zusammensein, hier ein Geben und Nehmen. Auch zeitlich fällt beides meist auseinander. Oft, wenn sich der Fromme tief in Gott versenkt, wartet er vergeblich auf eine Hilfe in seiner Not. „Er wird zwar eine Weile mit seinem Trost verziehn." Ein andermal aber, wenn er garnicht an Gott denkt, tritt plötzlich eine Wendung ein, die er auf Gott zurückführen muß, — „da du's am mindsten gläubst".

Wenn wir nun dieses zweite Gebiet der frommen Erfahrungen näher betrachten, so fällt uns wieder ein doppelter Typus auf: die Einen legen den Hauptwert auf das Wunder, auf das Außerordentliche, Erstaunliche eines einzelnen

Vorgangs, der wegen seiner Ungeheuerlichkeit als zuverlässiger Erweis der Gottesliebe zu betrachten sei. Die Andern fassen weniger einzelne Dinge als vielmehr ihr ganzes Leben in allen seinen Wendungen rückschauend ins Auge und glauben darin weniger um etwaiger Seltsamkeiten willen als um der inneren Zweckmäßigkeit willen die Spuren Gottes beobachten zu können. Es fragt sich wieder, ob beides gleichwertige Erscheinungsformen derselben Sache sind oder ob etwa wieder das Eine vor dem Andern das echtreligiöse Erleben in größerer Reinheit darstellt.

Auch hier ist unsere Meinung die, daß die allgemeine und individuelle Entwicklung, die deutlich vom ersten Typus zum zweiten führt, eine gesunde ist und uns das Recht gibt, diesem vor jenem die Palme zuzuerkennen.

Als wir Kinder waren, haben wir Gott um gutes Wetter, um gute Schulzensuren und um Heilung unseres gebrochenen Beines gebeten und sind ganz glücklich gewesen, wenn einmal solch ein Gebet sofort Erhörung zu finden schien. Trotzdem verfahren wir heute nicht mehr so. Wir scheuen uns, Gott so positive und in den natürlichen Ablauf der Dinge tief einschneidende Wünsche vorzutragen. Wir bitten nur, daß unser Leben immer aufwärts gehen möge, einem hohen Ziele zu, und sind dankbar, wenn wir das dann im ganzen sich herrlich erfüllen sehen, mögen auch mancherlei Wechselfälle diesen Gang scheinbar zunächst durchkreuzen.

Und diese Entwicklung, die wir persönlich erleben, ist auch in der Geschichte des Geistes zu konstatieren. Es ist genugsam bekannt, wie vor allem die moderne Naturwissenschaft die Grundlagen des alten Wunderglaubens erschüttert und dadurch mächtig dem andern Typus Bahn gebrochen hat.

Man hat darin wiederum einen Rückschritt, eine Verflachung der Frömmigkeit gesehen. Wir hätten eben zu Gott das Vertrauen nicht mehr, daß er Berge versetzen oder den Lauf der Sonne aufhalten oder zwölf Legionen Engel schicken könnte. Und wir machten damit doch nur der Naturwissenschaft schwächliche Konzessionen. Das mag für Einige gelten, deren Glauben

von vornherein schwache Wurzeln hat. Für uns aber ist neben der Anerkennung dieser wissenschaftlichen Forschungen als guter und gottgewollter Dinge vor allem wieder die Vertiefung in das göttliche Wesen der Anlaß geworden, daß wir die alten Wünsche und Gedanken preisgegeben haben. Wir haben eben aus Gott gelernt, daß seine Wege anders gehen, als wir möchten, und daß sein Wille weniger an einzelnen auffallenden Wendungen Interesse hat — wie viele „herrliche Wunder" sind im letzten Grunde tief nachteilig gewesen für die, die sie erlebten! — als an einer stetigen inneren Führung seiner Getreuen. Ueber den Wert und den Ursprung einzelner plötzlicher Hilfeleistungen können wir uns immer täuschen. Das Warten und Bauen darauf gibt der Frömmigkeit einen unsteten, sprunghaften Charakter, stürzt aus himmlischen Höhen rasch in dunkle Tiefen, um sie ebenso schnell wieder zu ekstatischer Seligkeit emporzutreiben. Der Blick aber auf das ganze Leben gibt uns ein unzweideutiges Bild und verleiht allmählich der Frömmigkeit jene Ruhe und Stetigkeit des wunschlosen Sich-geborgen-wissens in Gottes Hand.

Es zeigt sich also auch hier wieder, daß die Frömmigkeit durch diese zweite Art nur scheinbar an Wert und Tiefe verliert, in Wahrheit erheblich gewinnt. Wir sehen uns also wieder berechtigt, die erste Gedankenreihe, die sich um das „Wunder" im engeren Sinne gruppiert, beiseite zu lassen und die Gewißheit der göttlichen Führung im Leben als die echtreligiöse Form des Erlebens auf diesem Gebiete unserer Betrachtung zu Grunde zu legen.

Wie aber müssen wir diese „Führung" Gottes denken? Wir könnten mit Augustin nichts weiter darin sehen als ein Ergebnis eines vorweltlichen Ratschlusses Gottes. Wir würden damit aber auch in die bösen Konsequenzen der Augustinischen Lehre geraten, die, wie wir oben sahen, die Liebe Gottes auflöst, indem sie sie recht energisch behaupten möchte. Es scheint sich also doch um augenblickliche spontane Hilfeleistungen Gottes zu handeln, um zeitweilige, wenn auch vorsichtige Eingriffe in den Gang der Dinge. Es macht uns freilich erhebliche Schwierigkeiten, das anzuerkennen, nachdem wir zugleich aus unserer Erkenntnis vom

Wesen Gottes und aus unserer modernen Naturerkenntnis gelernt zu haben glauben, daß jedenfalls die Außenwelt ihren geschlossenen Gang geht, ohne von Gott gestört zu werden. Wir sehen ja auch bei dieser „Führung" keineswegs Gott aus seiner Reserve heraustreten und in den Weltlauf eingreifen; es geschehen ja dabei bloß lauter natürliche Dinge, die nur in ihrer Gesamtwirkung als „wunderbar" erscheinen. Es ist also doch nicht gut denkbar, daß Gott sich hier als ein übernatürlicher Faktor von außen in den Weltlauf heimlich hineinstiehlt und immer einmal zu unseren Gunsten daran etwas bessert.

In dieser Schwierigkeit kommt uns ein Gedanke der modernen Psychologie zu Hilfe. Diese pflegt mancherlei Zustände in unserer seelischen Verfassung, die uns auffallen und deren Ursprung wir nicht zu übersehen vermögen, auf unterbewußte Vorgänge zurückzuführen. Wenn es nun möglich wäre, auch jene Erlebnisse, die wir bei der „Führung" haben, auf unterbewußte Wirkungen Gottes in unserer Seele zurückzuführen, in jenen Tiefen der Seele, in denen sich, wie wir wissen, Gott wirklich mit uns berühren kann —: dann wäre sofort die Schwierigkeit verschwunden, dann braucht man nicht mehr die „Führung" als eine Reihe von übernatürlichen, äußeren Eingriffen Gottes zu betrachten.

Und das scheint uns tatsächlich möglich. Wir haben oben gesehen, daß jeder Akt der Vereinigung mit Gott auf unser inneres Wesen und dadurch dann auch auf unseren physischen Menschen und unsere ganze Lebensführung von hohem Einfluß ist. Wir sahen in ihm einen „Gesundbrunnen" Leibes und der Seele. Das heißt doch: Wer sich mit Gott verbindet, gewinnt daraus, vielleicht ohne daß er es weiß und will, Kräfte und Willensrichtungen, deren Wirkungen erst lange hinterher (oft plötzlich) sichtbar werden. Schon dabei wird er als „Führung" ansprechen, was im Grunde nichts anderes ist als eine unmittelbare und notwendige Wirkung seiner Vereinigung mit Gott. Es kann nun aber auch so sein, daß dieser Akt der Vereinigung selbst ab und zu stattfindet, ohne daß er als solcher dem Menschen zum Bewußtsein kommt. Es ist sehr wohl eine straffe

Konzentration möglich, ein Sichzurückziehen auf das Zentrum der Seele, ein Ueberschauen des Lebens von höchster Warte, ohne daß das Gottesbewußtsein dabei erwacht. Der Vorgang gleicht also genau dem oben beschriebenen der Gotteseinheit, nur die begleitende Vorstellung von Gott und das Gefühl der Abhängigkeit bleibt gänzlich im dunkelsten Hintergrunde des Bewußtseinsfeldes. Das ist aber ebenso wie die bewußte Gottesvereinigung eine wirkliche Verbindung mit Gott, die von denselben Folgen begleitet ist wie jene. Naturgemäß treten dann diese Folgen so überraschend auf und sind scheinbar ohne jede Verbindung mit unserem Wollen, daß wir in ihnen nichts anderes als eben wunderbare Wendungen zu erleben glauben. Aber auch wenn uns die Folgen im Einzelnen weniger überraschen, wird uns bei einem Rückblick auf das Ganze das Planmäßige in unserem Erleben so deutlich entgegentreten, daß wir nur an eine scheinbar von außen wirkende göttliche Führung glauben können.

Denken wir uns beispielsweise einen Menschen, der unter sehr schwierigen Verhältnissen lebt. Sein Beruf stellt ihn etwa in eine Umgebung, die auf sein Seelenleben langsam mit furchtbarer Unerbittlichkeit vergiftend einwirkt. Seine Kämpfe, die er dagegen führt, bleiben erfolglos. Eine andere Stellung in demselben Berufszweig bietet sich nicht. Alle Gebete in diesem Sinne bleiben unerhört. Gott scheint ihn gänzlich im Stich zu lassen. Da trifft ihn noch obendrein ein Unfall. Er stürzt irgendwo oder wird überfahren, sodaß er seinem bisherigen Beruf nicht mehr nachgehen kann. Brotlos, in eine kummervolle Einsamkeit zurückgedrängt, sinnt er über sein Leben nach. Dabei erinnert er sich einer alten Gabe, die lange brach gelegen hat — eines Talents zum Zeichnen oder dergleichen — und die ihm eine ganz andersartige, wenn auch bescheidene, aber vielleicht auskömmliche Tätigkeit im Hause ermöglicht. Im Laufe der Zeit zeigt es sich nun, daß die vollkommen veränderten Verhältnisse doch einen überaus günstigen Einfluß auf seinen Charakter gehabt haben. Während sein früherer Beruf aus ihm einen hastigen, jähzornigen Menschen zu machen drohte, wird er nun langsam ein stiller, zufriedener, gütiger und innerlich doch recht glücklicher Mensch.

Er sieht darin mit Recht eine wunderbare Führung Gottes.

Was ist in Wirklichkeit geschehen? Wir dürfen es uns etwa so vorstellen: Der Mensch hat von vornherein Gott gesucht in innerer Konzentration, und Gott war bereit, ihm herauszuhelfen aus den unerträglichen Verhältnissen. Es würde nun in diesem Falle eine einmalige unmittelbare Wirkung in der Seele garnichts nützen, dazu liegen die Dinge hier zu kompliziert. Aber Gott sieht viel weiter als er und beherrscht die Dinge in einer freilich uns ganz unvorstellbaren Weise. Er treibt ihn deshalb vielleicht direkt — um ihn herauszureißen aus den gewohnten Gleisen — dem Unfall in die Arme. Jedes Gottsuchen, aber auch jeder unbewußt fromme Akt der Konzentration, äußert sich nun in der Weise, daß unser Freund gerade immer die Entschlüsse faßt, die ihn erst nach dem Platze des Unfalls führen, ihn dann zur Genesung, zur Uebernahme der neuen Beschäftigung und zu jener ganzen inneren Umbildung bringen, die er langsam durchmacht. Er glaubt da fortgesetzt nach eigenen Entschlüssen zu handeln oder Zufällen ausgesetzt zu werden, die ohne irgend jemandes Zutun von außen an ihn herankommen. Der tatsächliche Zusammenhang seiner Entschlüsse mit dem in seiner Seele waltenden göttlichen Willen bleibt vorläufig unter der Schwelle des Bewußtseins.

In dieser Weise könnten alle Hilfeleistungen Gottes, die der Fromme erlebt, beschrieben werden. In dieser Weise könnte auch immerhin einmal ein unvermitteltes, erstaunliches Ereignis vor sich gehen, das man als „Wunder" im engeren Sinne bezeichnen mag.

Man kann sich einen Kranken denken, dessen Leiden an seiner Seele so furchtbar nagt, daß wirklich Gott an seiner Heilung sehr viel liegen könnte. Trotzdem bleiben seine Gebete vorläufig ohne Erfolg. Die Aerzte tun alles, was sie können, aber schließlich geben sie ihn auf. Er bescheidet sich und erwartet das Ende. Da tritt plötzlich eine Wendung ein, die nach der Diagnose gar nicht mehr erwartet werden konnte. Es geht aufwärts, er wird gesund. Ein Wunder ist geschehen.

Der innere Zusammenhang könnte dabei folgender sein:

Im Gebet ist eine Verbindung mit Gott eingetreten. Gottes Wille zum Helfen äußert sich in dem Kranken als eine Erschließung und Zusammenfassung aller gesundheitfördernden Kräfte, Beruhigung und Gefaßtheit in der Seele, erhöhte Reaktions- und Regenerationsfähigkeit, lebhaftere Bildung von Antitoxinen u. s. w. Dieser Vorgang wird zunächst kaum bemerkt, vermag auch fürs erste am Krankheitsprozeß wenig zu ändern. Wenn er nun aber sich fortwährend wiederholt — und die schließliche Gefaßtheit des Kranken ist eine besonders günstige und dauernde Konzentration und auch ohne ausdrücklich fromme Gedanken eine fortwährend neue Verbindung mit Gott[1]) — so wird doch langsam der Krankheitsprozeß aufgehalten, und die Genesung setzt schließlich unerwartet ein.

Man sieht hier beiläufig, wie man der Tatsache des „Wunders", das wenigstens in seiner reinsten Form sicherlich zur Religion notwendig gehört, in vollem Umfange gerecht werden kann, ohne doch gegen die Gesetze des wissenschaftlichen Denkens zu verstoßen. Man muß freilich dabei den immer so leichtherzig hingeworfenen Gedanken der „Allmacht" Gottes weit vorsichtiger formulieren und dessen sich bewußt bleiben, daß auch für Gott keine andere als organische, von den Tiefen der menschlichen Seele aus naturgemäß wirkende Beeinflussung der Dinge denkbar ist.

Uns aber liegt hier etwas Anderes am Herzen. Wir haben nun gesehen, daß dieses ganze Gebiet der wunderbaren göttlichen Hilfeleistungen kein zweites Gebiet neben dem des unmittelbaren Erlebens der Gottesliebe ist. Alles was hier der Fromme als eine direkte Tat Gottes zu erleben glaubt, ist erklärbar als sekundäre Wirkung jenes anderen unmittelbaren Gotterlebens und muß als solche erklärt werden, wenn wir nicht Behauptungen stehen lassen wollen, die mit unserem ganzen Gott- und Welterkennen unvereinbar sind.

Es gibt also nur eine Form, in der der Fromme die Liebe Gottes erlebt: die Einswerdung der

1) Eine sicher viel wirkungsvollere als ein bewußtfrommes verzweifelnd bettelndes Beten.

Seele mit Gott. —

Wir haben uns bis jetzt im wesentlichen auf das „Leben *in uns*“ beschränkt. Noch größeres Gewicht hat die Theologie auf das „Leben *um uns*“, vor allem auf die *Geschichte* gelegt. Für sie kam ja vor allem *Jesus* hier in Frage. Die überragende Größe dieser geschichtlichen Erscheinung und die — *in jedem* Falle — eminente Bedeutung seines Todes scheinen die Liebe Gottes so stark und so unzweideutig zu dokumentieren, daß sie und alle die geschichtlichen Vorgänge, die damit in organischem Zusammenhang standen, gemeinhin im Christentum recht eigentlich als die große, zuverlässige und allgemeingültige Grundlage unseres Glaubens an die Gottesliebe angesehen zu werden pflegen. Und jedenfalls erschließt sich uns hier ein neues bedeutsames Gebiet, von dem aus betrachtet sich unsere Frage vielleicht in einem ganz neuen Lichte zeigt.

Aber auch hier begegnen wir wieder *zwei verschiedenen Typen*. Die *ältere* Auffassung hat bekanntlich den Gedanken der „Heilsgeschichte“ zum Mittelpunkte. Sie nimmt aus der gesamten Weltgeschichte denjenigen Ausschnitt heraus, in dem das Auftreten und Wirken Jesu vorbereitet, herbeigeführt und vollendet wird, und sieht *nur* in diesem Ausschnitte die Liebe Gottes sich ausdrücklich offenbaren. Es ist aber wieder die Wissenschaft gewesen — hier kommt natürlich in erster Linie die philologisch-historische Arbeit der neueren Theologie in Betracht — daneben aber wiederum doch auch eine größere Vertiefung in das Wesen und Wollen Gottes, die uns die „heilsgeschichtlichen“ Schranken niederreißen und ähnliche, wenn auch schwächere Spuren göttlicher Liebe auch in der außerjüdischen und außerchristlichen Religionsgeschichte haben erkennen lassen. Ja wir würden heute noch weitergehen und nicht einmal einen prinzipiellen Unterschied bestehen lassen zwischen diesen *geschichtlichen* Gottesoffenbarungen und solchen in der gesamten *natürlichen Entwicklung der Welt* — so weit wir sie zu überblicken vermögen. Wir brauchen nach dem Vorangegangenen nicht weiter auszuführen, warum wir diese *zweite* Betrachtungsweise für die *richtigere* halten und unserer abschließenden Be-

stimmung des Wesens der göttlichen Liebe zu Grunde legen. Was also lehrt uns Natur und Geschichte von Gottes Liebe?

Um diese Frage erschöpfend zu beantworten, müßte man eigentlich eine ausführliche Natur- und Geschichtsphilosophie vorlegen. Wir müssen uns aber natürlich hier mit einigen Andeutungen begnügen. Wir glauben in der Schöpfung von Anfang an eine Tendenz zu beobachten, die von chaotischen Urzuständen zu immer geschlosseneren Einzelgestaltungen zu gelangen sucht. Wir sehen die Natur gleichsam fortwährend Versuche machen, ihr Ziel immer vollkommener zu erreichen. Die Konzentration zu kompakten Massen, die Entstehung der Organismen, die Loslösung von der Gebundenheit an den Ort, die Ausbildung der Greifbewegungen und vor allem die Schöpfung der Sprache sind etwa die wichtigsten Etappen dieser Entwicklung bis zum Menschen hin. Von da an geht die Tendenz zur geschlossenen Gestaltung vor allem nach innen weiter. Bis dahin bestehen alle Lebensäußerungen vorwiegend in fortgesetzten unmittelbaren Reaktionen auf äußere und innere Reize. Jetzt aber wird langsam hier und da zwischen beide eine Hemmung eingeschaltet, ein Faktor der Berechnung und Rücksicht, der die Grundlage bildet für die spätere Entwicklung der Menschen zu innerlich geschlossenen Persönlichkeiten. Ich will hier nicht ausführen, welche Bedeutung dabei der Uebergang zur Staatenbildung, die primitive Kunst, die Anfänge der Kultur und alle die anderen bedeutsamen Fortschritte der Menschen gehabt haben, will und brauche nicht nachzuweisen, wie gerade für die Erreichung dieses Zieles das Auftreten prophetischer Geister in den verschiedenen Völkern und hier nun ganz besonders die Erscheinung Jesu von entscheidender Wichtigkeit gewesen sind, wie wir noch heute mitten inne stehen in diesem Prozeß und wie sich rings um uns im Leben tausendfach naturhafte Impulse bemerkbar machen, die uns nicht zur Ruhe kommen lassen, sondern uns immer wieder vorwärts treiben zu jenem Ziel.

Natürlich ist auch die „Erlösung" der Menschheit aus dem Elend der Sünde ein wichtiges Stück in diesem Prozeß. Aber doch nur ein Stück. Es ist verständlich, daß vor allem die

christliche Menschheit, die immer herauskam aus dem dumpfen Druck dieses Elends und voll Freude der sonnigen „Freiheit der Kinder Gottes“ entgegen ging, dieses Stück als das Wesentliche des ganzen Prozesses, des ganzen göttlichen Willens und der Leistung Jesu betrachtet hat. Aber der göttliche Wille, wie ihn Natur und Geschichte offenbaren, will mehr als eine Erlösung der Sünder zu Gotteskindern. Er will aus primitiven Urgeschöpfen und haltlosen, an die Triebe verlorenen Lebewesen innerlich selbständige, innerlich freie, reife — „konzentrationsfähige“ — Persönlichkeiten schaffen.

Erst wenn wir nun sehen, daß die Tendenz der Natur auf Konzentrationsfähigkeit geht, haben wir auf unserem Standpunkte ein Recht, diese Tendenz nicht bloß als eine innernatürliche Richtungslinie, sondern zugleich als eine von Gott gewollte, von Gott hineingelegte Zielstrebigkeit anzusprechen. Wir haben in unserem eigenen Leben gefunden, daß Gottes Wille in uns auf immer straffere Konzentration hinausläuft. Jetzt sehen wir denselben Willen in der ganzen Schöpfung walten und sagen mit frohem Mute: Ja, das ist Gottes Wille. Es ist dabei gleichgültig, wie wir uns das Walten dieses Willens vorstellen wollen, ob wir es auf einen einmaligen Ratschluß in vorweltlichen Zeiten zurückführen oder es lieber als ein unablässiges Anteilnehmen der Gottheit am Gange der Welt beschreiben möchten.

In jedem Falle wird uns dadurch die göttliche Liebe in ein neues Licht gerückt. Wir fanden sie vorhin in der Bereitwilligkeit Gottes, sich mit der Seele des konzentrationsfähigen Menschen zu verbinden und ihm zu innerer Kraft und innerem Glück zu verhelfen. Jetzt tritt sie uns als Teilnahme Gottes am Geschick der Welt und der Menschheit entgegen, mit der ausgesprochenen Absicht, konzentrationsfähige Menschen heranzubilden, um sich dann mit ihnen verbinden zu können.

Es liegt auf der Hand, daß diese zweite Art der Gottesliebe sich wesentlich von der ersten unterscheidet. Sie geht vor der andern vorher, während jene erst einsetzen kann, wenn

diese ihr den Boden bereitet hat. Sie erfaßt die Dinge und bestimmt den Weltlauf im Ganzen als vorwärtstreibende, seelengestaltende Kraft. Jene aber erfaßt die einzelnen Seelen selber in ihren höchsten Augenblicken und erfüllt sie mit Reinheit, Kraft und Glück. Wir wollen die eine die „universale", die andere die „individuelle Liebe" nennen.

III.

Indem wir nun die beiden Seiten noch einmal zusammen scharf ins Auge fassen, erhalten wir ein neues Gesamtbild der göttlichen Liebe, aus dem sich uns Konsequenzen von großer Tragweite ergeben werden.

Zunächst muß man sich darüber klar werden, daß Gottes individuelle Liebe nur einzelnen auserlesenen Menschen gilt, — oder genauer gesagt: nur in auserlesenen Augenblicken bei den einzelnen Menschen in Tätigkeit tritt. Dies kostbare Gut, das das Höchste verleiht, was ein Mensch überhaupt erreichen kann: die Gegenwart des unendlichen Gottes in seiner Seele, — das ist zugleich ein überaus seltenes Gut. Es wird, wie sich uns zeigte, ausschließlich dem konzentrationsfähigen Menschen zu teil und diesem auch nur in den Momenten wirklicher Konzentration. Wer diese Fähigkeit nicht oder nicht mehr besitzt, hat gar keine Hoffnung, der Einheit mit Gott und damit seiner individuellen Liebe teilhaftig zu werden. Man kennt diese Art Menschen. Sie alle gehören dazu, die niemals ein anderes als vegetierendes Dasein führen, den Bedürfnissen des Augenblicks nachgehen und keinen Sinn für die persönlichen Werte des Lebens haben. Das ist ja nicht bloß bei den Naturvölkern so, das ist ja auch mitten in der Kultur bei allen denen der Fall, die es nie zu einer ethischen Vertiefung ihres Wesens bringen. Wer im Banne von Geschäften, Bedürfnissen und Konventionen lebt, wer nur seinen psychophysischen Organismus mechanisch ablaufen läßt und überhaupt nur noch ein rudimentäres Ichbewußtsein besitzt: der hat auch nicht mehr die Fähigkeit, sich auf den innersten Wesenskern zu konzentrieren.

Der kann deshalb überhaupt Gott nicht erfassen, weil Gott nur in diesem innersten Wesen erfaßbar ist. Der kann auch von Gott nicht mehr individuell geliebt werden, weil er für Gott überhaupt nicht erreichbar ist, weil es in ihm nichts gibt, wo Gott wohnen, wo Gott seine Liebe entfalten könnte.

Aber auch der konzentrationsfähige Mensch soll sich darüber klar sein, daß ihn in den Zeiten, wo er jeglicher Konzentration bar ist, keineswegs die individuelle Gottesliebe wie eine treue unsichtbare Macht ständig begleite. Denn diese Liebe ist nicht eine stets sich gleich bleibende Gesinnung, sondern stets eine Tat, die kommt und verschwindet; sie setzt mit der Konzentration des Menschen augenscheinlich ohne weiteres ein und hört auf, wenn diese zu Ende ist. Das alles will uns freilich schwer in den Kopf, weil wir immer die Analogie der menschlichen Liebe vor Augen haben.

Bei Menschen steht es ja allerdings mit der Liebe so: sie ist eine mehr oder weniger sich gleich bleibende Gesinnung, die wir bei uns selber haben. Sie ist als solche zunächst unwirksam und kann nicht einmal dem Geliebten kundgegeben werden, solange räumliche Hindernisse die beiden trennen. Sie bedarf der vermittelnden Zeichen — Worte, Blicke, Handlungen —, um sich Ausdruck zu verschaffen.

Das alles ist bei Gott ganz anders. Zwischen uns und Gott gibt es keinen trennenden Raum. Wir kennen keine Mittel, deren sich Gott bedienen müßte, um seiner Liebe Ausdruck zu geben. Es gibt nur eine einzige Schranke für seine individuelle Liebe: das ist eben der Mangel an Fähigkeit zur Konzentration. Wo diese Schranke fortfällt, setzt seine Liebe sofort ein. Sie wirkt sofort unmittelbar, wo immer sie da ist; und wir haben keinerlei Recht zu schließen, sie sei noch bei sich selber da, wenn sie zu wirken aufgehört habe. Es ist schlechthin *sinnlos*, bei Gott von *einer Liebe zu reden*, die *wie eine Gesinnung bei ihm selber bleiben könne*, *ohne sich zu äußern*. Gedanke und Tat fällt immer bei ihm zusammen. *Er wirkt bloß*, *wenn er liebt*; *und liebt nicht mehr*, *wenn er nicht mehr wirkt*. So oft also ein Mensch aufhört, sich zu konzen-

trieren, verschwindet er schon aus dem Gesichtskreis der individuellen göttlichen Liebe.

Es ist nun aber nicht so, als ob alle, die außerhalb dieses Gesichtskreises stehen, für Gott überhaupt gleichgültig wären. Sie alle gehören doch wenigstens zum Bereiche der anderen göttlichen Liebe, der universalen Liebe, deren Objekt die ganze Menschheit ist. Nur freilich ist es nun nicht der Einzelne für seine Person, auf den sich diese Liebe bezieht; er ist es nur als ein Teil der Gesamtheit, die als Ganzes von Gottes Liebe getragen wird. Etwas von diesem göttlichen Liebeswillen zur Konzentration, der überall im Menschenleben sich äußert, erreicht auch ihn. Es ist dafür gesorgt, daß niemand ohne Anstoß zur inneren Entwicklung in gänzlich unpersönlicher Behaglichkeit durchs Leben schlendert. Da ist die Not, — die doch nicht restlos überwunden wird ohne Konzentration und ohne Gott. Da ist die Schuld, — mit der man doch nicht sich abschließend auseinandersetzen kann ohne das beides. Da sind alle die großen Probleme der Erkenntnis, die letztlich doch nur ganz zur Ruhe kommen, wenn wir Gottes irgendwie gewiß werden. So gibt es tausend Wege, die zu Gott führen; und jeder wird einmal an solche Wege gestellt. In diesem Sinne gilt sicherlich das Wort: „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde." Und vielen ist geholfen worden, viele sind aufwärts getragen worden zu den Höhen des konzentrierten Lebens, auf denen sie dann die individuelle Gottesliebe unmittelbar persönlich erleben durften. Andere kommen nie so weit. Sie bringen von Haus aus zu wenig dazu mit. Sie sind nicht selber letzte Zwecke für Gott. Sie müssen sich damit begnügen, als Mittel gebraucht zu werden für jene Zwecke des göttlichen Liebeswillens, — wie ja auch die ganze unterpersönliche Natur nichts anderes ist als Mittel. Sie müssen vielleicht auch leiden, müssen sich opfern für die Gesamtheit, wie der Soldat auf dem Felde der Ehre fürs Vaterland. Nicht bloß die Blutzeugen des Glaubens sind für das Kommen und Wachsen des Reiches Gottes gestorben: für dieses Reich haben Tausende gelebt und ihr Leben gelassen, die viel zu wenig persönlich waren, als daß sie selber dazu hätten gehören können. Das ist

nun das Gebiet, auf dem all jenes schier unbegreifliche Elend zu Hause ist, das für die Beteiligten augenscheinlich niemals Segen, sondern immer nur Leiden und Untergang bedeutet. Es ist das Elend, das immer notwendig kommen muß in dem unabänderlichen Gang des wohlgeordneten Ganzen und das auch Gottes individuelle Liebe von den Einzelnen nicht abwenden kann, da sie ja eben in diesen Einzelnen garnicht wirksam zu sein vermag, — und das sie auch garnicht abwenden will, sofern sie im Opfer der Einzelnen irgendwie wieder eine Förderung ihrer letzten Zwecke an der Gesamtheit erblickt.

Wenn man sich das alles vergegenwärtigt, wird deutlich, wie weit die göttliche Liebe über das hinausragt, was wir unter Menschen als „Liebe" zu bezeichnen pflegen, — wie sehr also das Wort „Liebe" auf Gott angewendet bloß Bild, bloß ein stammelnder Versuch ist, eine viel größere Sache zum Ausdruck zu bringen. Das tritt an zwei Punkten besonders stark hervor, für die wir im menschlichen Leben kein Analogon haben: das ist ihre herbe Strenge, die immer nur das eine große Ziel im Auge hat, und dann ihr eigentümliches Doppelgesicht, ihre scheinbare Trennung in einen dem Universum und einen den Individuen geltenden Zweig.

Die menschliche Liebe wird niemals von jener herben Strenge zu sein vermögen, weil sie immer mehr oder weniger auf sinnlicher Grundlage ruht. Alle menschliche Liebe ist ja von Haus aus sinnliche Liebe. Die sinnliche Liebe im weitesten Sinne läßt sich etwa so charakterisieren, daß sie des Anderen Behagen sucht, um sich an seinem Behagen selber zu erfreuen. Sie versetzt sich in des Anderen Zustand; seine Lust ist ihre Lust und seine Qual ist ihre Qual. Sie ist im Grunde immer egoistisch, sie will immer von starken Lustgefühlen getragen sein, die aber nicht sein können ohne des Anderen Lustgefühle. Sie ist schon bei den Tieren da und auch zwischen Mensch und Tier möglich. Unter Menschen kommt dabei außer den sexuellen Trieben — die übrigens keineswegs bloß „Liebe", sondern oft auch zugleich liebloses Begehren sind — besonders ein gut Teil der Mutterliebe in ihrer natürlichen Form in Betracht, vor allem aber auch das

Mitleid und die Barmherzigkeit in ihrer landläufigen Erscheinungsweise. Es ist dieser Art Liebe eigentümlich, daß sie in Haß umschlägt, wenn sie das Behagen beim Andern nicht mehr finden kann [1]).

In diese sinnliche Liebe aber schiebt sich beim höher entwickelten Menschen eine andere Art Liebe hinein, die man als „ethische Liebe" bezeichnen könnte. Sie sucht kein Behagen, sie hat überhaupt nicht ihre Wurzeln in Sinnlichkeit und Gefühl, sondern in unserem persönlichen Wesensgrunde und will nichts Anderes, als auch die persönlichen Werte im Andern fördern. Dergleichen ist bei Tieren und naturhaften Menschen undenkbar. In Haß schlägt diese Liebe niemals um. Sie kann nur da sein oder verschwinden. Sie wird dort am stärksten sein, wo sie persönliches Leben findet, das sich zu fördern lohnt, steigt auch da hinab, wo persönliches Leben im Verborgenen fließt und durch Torheit und Irren verschüttet zu werden droht, zieht sich aber schweigend zurück, wo alles taub und blöde und so flach geworden ist, daß für persönliche Werte schlechterdings nichts mehr zu hoffen ist.

Und diese ethische Liebe, die bei Menschen immer verbunden mit sinnlicher Liebe, mit Mitgefühl oder mit Haß, angetroffen wird, — die tritt uns bei Gott in strenger Reinheit und gewaltiger Größe entgegen. Gott sucht niemals der Menschen Behagen, so sehr sich viele Durchschnittsfromme das wünschen mögen. Er hat kein Mitgefühl, ist niemals gnädig aus Schmerz und Rührung; jede Spur von Sentimentalität ist ihm fremd. Seine Liebe hat nichts, auch garnichts, mit mütterlicher Liebe gemein, ist nicht einmal eigentlich der „Vaterliebe" ähnlich. Sie nimmt nicht Teil an unserem sinnlichen Leben, — sie tritt nicht in persönliche Beziehung zu rein sinnlichen Menschen, — sowenig sie Wohnung machen kann in der einzelnen Blume oder in dem



1) Bei der Mutterliebe kommt das freilich selten vor. Das hat darin seinen Grund, weil diese Liebe auf der einen Seite hoch in das Gebiet der ethischen Liebe hinaufragt, auf der andern Seite tief hinabsteigt in jenes ganz ursprünglich-naturhafte Verhältnis, in dem die Mutter das Kind noch als ein Stück ihres eigenen Leibes empfindet.

Hund auf der Straße. Darum sieht sie mit gelassener Ruhe dem blutigen Lebenskampfe aller Wesen zu, der rastlos durch die Jahrtausende tobt, darum steht sie tatlos vor den Brutalitäten und Gemeinheiten, die täglich unter den Menschen passieren und jedes empfindsame Gemüt verletzen und empören. Darum fährt sie nicht dazwischen, wenn in der Geschichte Unrecht siegt und rohe Gewalt, und greift auch nicht gewaltsam ein, wenn Ehrlosigkeit und Strebertum zu behaglichem Glück emporsteigt, Aufrichtigkeit und Ueberzeugungstreue mit Feindschaft und Mißgeschick sich lohnt.

Nicht achtend die bunten Wechselfälle des kleinen Menschengewimmels, nicht fragend, ob ihnen das lieb sei oder leid, was er tut, und nur die größeren unter den Menschenkindern suchend, die langsam innerlich reifen, — so schreitet Gott gewaltig durch die Welt und baut an seinem Werk mit jener erhabenen Objektivität, mit jener grandiosen Unbekümmertheit, die meistens die Christen — geblendet vom Glanz seiner Güte — zu wenig gesehen haben, und die uns erst langsam wieder das Leben so deutlich zu erkennen gibt, wie sie einst Juden und Griechen und andere Völker in alten Zeiten zu ihrem Schrecken erkannten.

Das ist es, was dieser Liebe einen durchaus übermenschlichen Charakter verleiht. Das Andere hängt damit zusammen, jenes eigentümliche Doppelgesicht.

Es ist für unser Denken nicht leicht, das, was wir „universale Liebe" und was wir die „individuelle" nannten, zu einem Ganzen zu verbinden. Wie könnte ein Mensch gedacht werden, der unermeßlich tiefe Liebe hätte und zugleich so achtlos an vieler Menschen Leiden vorüberginge, wie Gott? Ein Mensch, der diese doppelte Liebe hätte wie Gott, müßte zugleich brutal und gemütvoll sein. Das ist undenkbar. Aber was beim Menschen „brutal" ist, ist bei Gott groß, — und was beim Menschen „gemütvoll" ist, — ist jedenfalls auch etwas Anderes bei Gott. Und beides verbindet sich bei ihm zu einem Ganzen, wie es ja beides aus einer Quelle fließt und einem Ziele zustrebt: der Persönlichkeitsbildung in der Welt.

Um das zu begreifen, muß man sich freilich einmal klar machen,

daß für Gott das rein sinnliche Einzelwesen als ein von der Umwelt gesondertes garnicht in dem Maße in Betracht kommt wie für uns Menschen. Es ist eine ganz spezifische Eigenart unserer menschlichen psychophysischen Organisation, die wir kein Recht haben Gott beizulegen, — daß wir die Gesamtheit aller Erscheinungen fortwährend in Einzelstücke zerlegen, um sie in uns aufnehmen und sie verstandesmäßig bewältigen zu können. Schon die beschränkte Zahl unserer Sinnesorgane vermittelt uns nur beschränkte Ausschnitte aus allem Geschehen. Von diesen Organen wieder pflegen die wichtigsten, nämlich die Augen und die tastenden Hände, aus ihren Erscheinungsgebieten immer nur eng begrenzte Einzelkomplexe herauszugreifen. So kommt es, daß für unser Wahrnehmen und Denken überall das aus dem Universalen herausgeschälte Individuelle das Wesentliche ist. Wir fassen zunächst nicht Völker und Wälder oder den ganzen Himmel ins Auge, sondern nur einzelne Menschen, einzelne Bäume, einzelne Sterne. Erst hinterher gelingt es unserer Reflexion, alles als Einheit zu begreifen.

Man muß sich denken, daß für ein Wesen, bei dem diese sinnliche Organisation wegfällt, zunächst nur die Gesamtheit alles Geschehens als eine geschlossene Einheit in Betracht kommt. Von Anfang an existiert für Gott nur die Welt mitsamt der Menschheit auf der Erde, nicht der einzelne Mensch, — so etwa wie für uns vom Wald, der sich am Horizont hinstreckt, nur ein einziger blauer Streifen, aber kein einzelner Baum sichtbar ist. Und erst dort, wo die erwachende Persönlichkeit aufsteigt aus der gleichförmigen Masse, da beginnt für Gott das Interesse für den Einzelmenschen, — oder genauer für das Persönliche im Einzelmenschen. Wir Menschen sehen, was vor Augen ist, aber für Gott kommt nur das innere Wesen der Dinge in Betracht. Wir Menschen beginnen das Einzelne zu unterscheiden, wenn es durch sinnlich wahrnehmbare Kontraste — Linien, Farben usw. — sich abhebt vom Ganzen. Für Gott aber kommt Einzelnes erst da in Betracht, wo es persönlich wird.

Das alles sind nicht leere Phantasien, sondern — wie uns

dünkt — notwendige Ergebnisse aus der empirischen Erscheinung der Gottesliebe in der Welt und im Menschen. Es wäre nicht schwer, ihnen eine ausreichende metaphysische Begründung zu geben. Denn das alles hängt mit der allgemeinen Konstitution des Universums — diesem eigentümlichen Gewebe aus „Sein" und „Erscheinen" — zusammen. Wir können uns hier aber auf diese Fragen aus den angegebenen Gründen nicht einlassen.

Und so ist doch die „universale" und die „individuelle" Liebe im letzten Grunde als eine einzige Liebe zu begreifen, die zuerst nur das Ganze, dann immer mehr Einzelne und dadurch mit wachsender Kraft wieder das Ganze erfaßt und durchdringt. Es ist dieselbe Liebe, die das Ganze von innen erfüllt, um überall neues Leben hervorzutreiben, und dann das neue Leben selber hegt und pflegt, — dem Regen vergleichbar, der die Erde tränkt, daß Blumen wachsen können, und der doch der einzelnen Pflanze zu trinken gibt, wenn sie ihm durstig die Blätter entgegenstreckt.

Die Gottesliebe ist nicht in sich selber von doppelter Art: Im letzten Grunde ist es der Doppelcharakter des menschlichen Wesens, der sie uns als doppelt erscheinen läßt.

Denn wir Menschen sind zugleich Glieder des Ganzen, belanglose Wellen im Meere des Alls, — und, wenn unser innerster Wesenskeim zum Leben reift, auch Eigenwesen, Felsen im Meer. Schwankend stehen wir zwischen den beiden Daseinsformen, deren jede uns eine ganz andere Welt enthüllt: dort das Kommen und Gehen in naturhafter Notwendigkeit ohne Eigenziele und Eigenwert, das bloße Mitweben am Webstuhl des Lebens, Dasein und Schaffen und Verbrauchtwerden zu unerforschlichen höheren Zwecken, — hier das Eigenleben in Gott, das persönliche Teilnehmen an den letzten Zielen. Zielen, die um Himmelshöhe alles überragen, was Kultur heißt oder Technik oder soziale Güter der Menschheit. Dort ein vergängliches Leben, das naturgemäß garnicht daran denkt, den Blick begehrlich hinauszuheben über das Grab, ein Leben, dem die letzten Fragen noch garnicht zu schaffen machen, — hier ein Leben, in dem sich restlos alle Fragen lösen, das in sich selber Ewigkeitsdauer trägt, weil es in Wesensgemeinschaft steht mit

dem Wesens- und Lebensgrunde der Welt.

Man könnte noch bis ins Einzelne verfolgen, wie die göttliche Liebe in dieses menschliche Doppelwesen hineinwirkt, — bald es vom Ganzen her erfassend und es scheinbar rücksichtslos vorwärtsstoßend, — bald es im Einzelnen lenkend und leitend, daß „alle Dinge ihm zum Besten dienen müssen". Man könnte zeigen, wie seine Wege in der Geschichte gegangen sind, — man könnte von Jesus reden, wie er persönlich in so unermeßlichem Maße von dieser Liebe erfüllt war, und doch gerade auch er als Opfer dem inneren Vorwärtskommen der Menschheit dienen mußte.

Doch es mag genug sein. Das Bild, das sich uns von der Gottesliebe ergeben hat, wird nun in allem Wesentlichen deutlich genug geworden sein.

IV.

Wir waren davon ausgegangen, daß der urchristliche Satz „Gott ist die Liebe" eine doppelte Erfahrung zum Ausdruck bringen wollte: die von dem freundlichen Verhältnis Gottes zur Welt im Allgemeinen und die von der individuellen fürsorglichen Liebe Gottes zum Einzelnen. Die Frage nach der individuellen Stellung Gottes zu den Andern, die zunächst offen blieb, hatte Paulus im ungünstigen Sinne, die spätere kirchliche Theologie im günstigen Sinne beantwortet. Beides waren unhaltbare Positionen, zwischen denen die Folgezeit hin- und herschwankte. Auf der einen Seite standen mit Paulus die größten Geister des Christentums — sie scheiterten an der Prädestinationslehre und ihren Konsequenzen —, auf der anderen Seite die breite Masse des Christentums — sie vermochte das Problem der Theodizee nicht zu lösen. Das gab eine unerträgliche Lage in der Gegenwart. Die innere Unhaltbarkeit der noch immer herrschenden breitkirchlichen Lehre und die Unmöglichkeit, noch einmal zum Augustinismus zurückzukehren, schien uns mit aller Macht zu einer Neugestaltung der Lehre zu drängen.

Unsere Untersuchung hat nun ergeben, daß im Wesentlichen die urchristliche Erfahrung völlig zu Recht besteht. Wir erfahren tatsächlich von der Gottesliebe

ein Doppeltes: die universale, auf die Menschheit im Ganzen bezogene Liebe, wie sie in geschichtlichen Erscheinungen wie der des Heilandes besonders deutlich zu Tage tritt, — und die individuelle, von uns Einzelnen erlebte fürsorgliche Liebe Gottes. Nur freilich gab uns unsere Untersuchung von der Art dieser doppelten Liebe ein anderes, weniger anthropomorphes Bild. Die individuelle Liebe war nicht eine Gesinnung wie menschliche Liebe, sondern war mehr, war ein tatsächliches Einswerden Gottes mit der Seele, das aber nur im konzentrationsfähigen Menschen stattfinden kann; und die universale Liebe hatte ebenfalls nichts mit einer menschlichen Gesinnung gemein, sondern war — man könnte in gewissem Sinne sagen — weniger, war eine allgemeine Tendenz des göttlichen Willens, die jedenfalls den Einzelnen überhaupt nicht im Auge hat. Damit aber erledigt sich nun auf einmal jene Frage, die immer soviel Kopfzerbrechen gemacht hat: wie denn sich Gott zu den Andern im Einzelnen stelle? Es gibt auf diese Frage nur eine Antwort: Ueberhaupt nicht! Gott ist eben nicht von der Art wie ein Mensch, daß er die Menschen im Einzelnen als Objekte vor sich habe und für jeden Einzelnen Zu- oder Abneigung hegen müsse. Er hat große Ziele für die Menschheit und verbindet sich deshalb mit Einigen, die aus der Masse durch inneren Wert sich erheben, — die Andern sind für ihn nicht da. Es waren also von vornherein die beiden Antworten falsch, die man immer auf jene Frage gegeben hat: sowohl die positive der breitchristlichen Lehre, als die negative des Paulus und des Augustinismus. Damit erledigen sich aber auch die großen Schwierigkeiten, die beide in sich bargen: das ganze Problem der Theodizee auf der einen Seite und das der Prädestination mit ihren Konsequenzen auf der andern.

Darüber noch ein paar Worte. Das Rätsel der Theodizee ist solange schlechthin unlösbar, als man alle Menschen in gleicher Weise als Objekte der Liebe Gottes betrachtet. Es ist sehr interessant zu sehen, wie alle Lösungsversuche, die man wieder neuerdings bei der Katastrophe von Messina zu lesen bekam, sehr deutlich auf das hindrängen, was wir in unserer

Untersuchung festgestellt haben, ohne daß sie doch den Mut finden geradeheraus zu sagen: Ein großer Teil dieser Unglücklichen ist eben von der individuellen Gottesliebe nicht getragen gewesen.

Daß Gott, wenn er uns individuell lieb hat, uns vor einer Katastrophe zu schützen vermag, — sofern unsere Seele durch diese Katastrophe erheblich leiden würde, — das ist für mich außer allem Zweifel. Wie dies geschehen kann, ist oben ausgeführt worden (S. 374 ff.). Es wird auch in Messina Menschen gegeben haben, die so geschützt worden sind. Für Andere aber wird diese Katastrophe nur den Tod ihres physischen Menschen, nicht den ihrer inneren Werte bedeutet haben. Die Qualen, die sie dabei vielleicht erduldet haben, mögen uns mitfühlende Menschen tief erschüttern, — für Gott, dessen Liebe nichts Sentimentalisches an sich hat, können sie kein Anlaß zur Rettung sein, da eben ihre inneren Werte, auf die es für ihn allein ankommt, garnicht in Frage gestellt worden sind. Es können noch Andere da gewesen sein, die für Gottes persönliche Liebe in Betracht hätten kommen können. Vielleicht war ihre Konzentrationsfähigkeit zu gering, als daß Gott — der sie wohl retten wollte — so mächtig in ihnen hätte wirken können, daß sie rechtzeitig die Stadt verließen oder irgendwie anders bewahrt blieben. Die große Masse aber stand sicherlich außerhalb dieser individuellen Liebe. Und es war deshalb kein Grund und keine Möglichkeit da, daß die Dinge anders hätten gelenkt werden können, als wie sie sich nach dem gesetzmäßigen Verlauf abwickeln mußten. Das ist nicht angenehm und erfreulich. Aber der lebendige Gott ist eben kein Gott des Angenehmen und Erfreulichen. Das Versöhnliche, das trotzdem auch diese furchtbare Katastrophe hat, liegt in dem Umstande, daß diese Menschen durch ihren Tod doch letztlich irgendwie den Zwecken der universalen Gottesliebe dienen. Wieviel Gleichgiltigkeit wird in tätige Barmherzigkeit, wieviel Haß in Liebe verwandelt, wieviel Leichtsinn zu ernstem Nachdenken gebracht durch solch ein Ereignis. Der Kleinkram des Alltags wird vergessen vor der zerstörenden Größe der Elemente, Menschen werden zu Brüdern, feindliche Völker in hilfreiche Freunde verwandelt. Und tausend andere, un-

übersehbare segensreiche Folgen blühen als freundliche Blumen aus den blutgetränkten Ruinen. Das ist es, was die universale Gottesliebe will. Und dazu ihr Leben zu lassen, — das ist es, was den Tausenden, die keinen Ewigkeitswert in sich trugen, im Tode noch unvergänglichen Wert verleiht.

So wird die Frage der Theodizee gegenstandslos. Ebenso die der Prädestination.

Wenn es richtig ist, daß ursprünglich der Mensch als Einzelwesen für Gott garnicht in Betracht kommt, sondern in der Masse verschwindet, wie der einzelne Baum im Walde dem fernen Beobachter, — so verliert auch der Gedanke einer Bestimmung der Einzelnen jeden Sinn. Zudem aber ist es nach unserer Untersuchung überhaupt nicht so, als wenn die Menschen hinsichtlich des ewigen Heils in zwei getrennte Klassen zerfielen. Das soll an dieser Stelle, um alle Mißverständnisse zu vermeiden, noch einmal besonders betont werden.

Es hat vielleicht hier oder da in unseren Ausführungen so erscheinen können, als werde die Gottesliebe wie ein Privilegium der ethisch Reifen betrachtet. Aber gerade das, was wir als die Voraussetzung aller individuellen Gottesliebe erkannten: die Konzentrationsfähigkeit, ist nicht eine Sache, die der Eine, der Reife, immer hätte, die Anderen niemals. Sie ist kein Besitz, den man hat oder nicht hat, sondern eher einer „Schwelle" vergleichbar, die die Seele in ihren größten Momenten übersteigt, um dann wieder darunter ins Alltagsniveau hinabzusinken. Vielleicht gibt es wenige oder gar keine Menschen, die niemals in ihrem Leben diese Schwelle erreichten, — vielleicht also keine, die niemals wenigstens von einem fernsten Strählchen der individuellen Gottesliebe getroffen wurden. Und ebenso sicher ist niemand über die Erde gegangen, dessen innerer Wellenschlag ununterbrochen diese Schwelle überflutet hätte. Viele, die garnicht zu den Reifen gehören, steigen hochauf über die Schwelle in einzelnen Augenblicken: das sind die aus tausend Wunden der Seele Blutenden, die „Zöllner und Sünder", die gerade aus tiefstem Elend und auch aus großer Schuld heraus häufig genug sehr sicher den Weg zum Herzen Gottes finden. Und das Christentum hat

ganz recht — und das steht keineswegs in Widerspruch mit unseren Ausführungen — wenn es ihnen zuallererst das Himmelreich verheißt. Das gilt auch von den anderen Noch-nicht-gereiften, denen Jesus dieselbe Verheißung macht: von den Kindern. Es ist gerade das Charakteristische der kindlichen Art, daß ihr Leben in einem schroffen Wechsel zwischen völligem Verlorensein an die naturhaften Triebe und plötzlicher, schlichter und häufig erstaunlich reiner Konzentration zu verlaufen pflegt. Darum können gerade Kinder augenblicksweise Gott sehr nahe kommen, so wenig im Kindesalter des inneren Lebens höchste Ziele erreichbar sind.

Aus alledem geht hervor, daß man die Menschen nicht in zwei getrennte Klassen abteilen kann, wie es die Prädestinationslehre tut. Das Leben lehrt uns vielmehr, daß jeder Einzelne mehr oder weniger zu den beiden Kreisen gehört, zu dem der von Gott individuell Geliebten und dem der nicht in diesem Sinne Geliebten — wie dies in unserer Anschauung zum Ausdruck kommt.

Mit der Prädestinationslehre verschwinden dann auch die anderen undurchführbaren Konsequenzen des Augustinismus. Gewiß umfaßt — wie der Augustinismus richtig sieht — die individuelle göttliche Liebe in bestimmten Augenblicken nur immer bestimmte einzelne Menschen; sie tut dies aber nicht auf Grund eines sinnlosen launenhaften Einfalls, sondern zufolge eines großen organischen Zusammenhangs: mit einer Art naturhafter Notwendigkeit setzt die Gottesliebe ein, wenn sich der Mensch zu konzentrieren beginnt. Am Menschen liegt es, ob er dazu kommt oder nicht, ihm bleibt die Aufgabe, mit allen Mitteln an der Erreichung dieses Zieles zu arbeiten, — so daß auch jener Fatalismus sinnlos wird, der immer im Gefolge der Augustinischen Lehre aufzutreten pflegt.

Die Sachlage ist also die: der Gedanke der Gottesliebe ist im Urchristentum im Wesentlichen richtig erfaßt, aber — sobald man ihn erkenntnismäßig durchzuführen begann — infolge der anthropomorphen Vorstellung von Gott sofort auf einen Abweg gedrängt worden. Von da aus hat er sich zwei Wege gesucht,

die beide zu undurchdringlichen Hindernissen führten. Wir sind deshalb in unserer Untersuchung noch einmal zum Anfang zurückgekehrt und haben von da aus einen dritten Weg gefunden, der von vornherein weit abseits von dem der breitchristlichen Lehre verlief, ein gutes Stück mit dem der großen Geister im Christentum zusammenging, aber dann auch von diesem abbog und uns um alle die Hindernisse herumführte, die die anderen Wege versperrten.

Die christliche Theologie wird nun nicht mehr trotzig auf einem der beiden alten Wege beharren oder sich heimlich über die Schwierigkeiten hinwegzustehlen versuchen dürfen, sondern wird ihrerseits den Gedanken der Gottesliebe revidieren und etwa in der Richtung des angegebenen Weges weiterführen müssen.

Sie wird sich freilich dazu kraft des in ihr besonders wirksamen Beharrlichkeitsgesetzes nur sehr schwer entschließen. Sie wird vor allem auf Zweierlei immer wieder hinweisen: auf den großen Segen, der in der von ihr jetzt fast durchweg vertretenen breitchristlichen Lehre liegt und den sie unter keinen Umständen wird fallen lassen wollen, — und auf die eigentümliche Härte, die in dem neuen Gedankengang sich findet und die ihr unannehmbar und fast unchristlich erscheinen wird.

Was aber zuvörderst diesen Eindruck der Härte anlangt, so darf darauf aufmerksam gemacht werden, daß er keineswegs einem natürlichen Empfinden entspringt, sondern einer gewaltsamen Verdrehung der Tatsachen, wie sie im Gefolge der breitchristlichen Lehre zu beobachten ist. Wo immer diese Lehre auftritt, macht sie uns glauben, daß die Gottferne ein gänzlich abnormer Zustand sei — das Schlimmste, was einem begegnen könne —; und sie redet sich in ein protestierendes Entsetzen hinein, wenn man behauptet, daß dieser Zustand weithin herrsche. Aber das natürliche Empfinden, wie es überall im Volke zum Ausdruck kommt, erblickt in dieser Gottesferne durchaus das Normale und fühlt sich meist garnicht besonders unglücklich dabei. Und es ist eben in der Tat — wie

dies sich auch aus unserer Untersuchung ergibt — von Natur des Menschen Los, nichts Andres zu tun als allen anderen Lebewesen gleich über die Erde zu gehn und in Leid und Freude unbewußt den Zwecken der Schöpfung zu dienen, ohne besonders von Gott ergriffen zu sein. Es ist kein Fluch, kein verlorenes Paradies, kein Versunkensein aus einem besseren Zustand in tiefe Nacht, — sondern es ist für den natürlichen Menschen durchaus angemessen und gut, wenn er aufgeht in reger naturhafter Tätigkeit und zuletzt stille und anspruchslos die Arbeit aus den müden Händen legt und abtritt vom Schauplatz wie ein treues Pferd, das ausgedient hat, um wieder zu Erde zu werden, davon wir alle genommen sind. Es ist in ihrer Art sogar groß und bedeutsam die Fronarbeit der unterpersönlichen Menschen, die an den Pyramiden ägyptischer Pharaonen bauten. Und größer noch ist das rastlose Schaffen und Sorgen der ungezählten unterpersönlichen Mütter, die nichts weiter taten ihr Leben lang, als Kindern das Leben geben, erhalten und gestalten. Und es ist unter Umständen auch mindestens ebenso glücklich, unterpersönlich als persönlich zu leben. Ein Klang von Glück und froher Kraft weht uns aus allen Heldenliedern der alten unterpersönlichen Zeiten entgegen. Glücklich, wer nach naturhaft-frohem Kampf und Spiel sich niederlegt zu tiefem, gesundem, traum- und sorglosem Schlaf. Und man kann dergleichen unter Umständen haben mitten in der Kultur: Arbeiten und vernünftig leben, sich aber um Gott und den Himmel und alle ewigen Werte überhaupt nicht kümmern, das kann unter Umständen ein sehr viel glücklicheres und vor allem gesünderes und darum angenehmeres Leben sein, als immer ringen müssen um des Lebens höchsten Preis. Das Leben der Großen in der Religion war niemals glatt und glücklich. Denn es ist nicht behaglich und bequem, aus der schlichten Ruhe naturhaften Daseins herausgerissen zu werden und leben zu müssen in der klarkalten Höhenluft der ethisch-religiösen Gedankenwelt, — trotz all der grandiosen Herrlichkeit, die sich zu Zeiten dem Blick da oben öffnet. Wie mancher von diesen Wanderern der Höhe hat oft im Stillen geseufzt: „O, daß ich den Drang in mir trage aufwärts zur Ewigkeit, — o wenn ich

wieder mein Leben teilen könnte mit den Menschen der Niederung!" — Es ist eben zweifellos in vieler Hinsicht auch ein beneidenswertes Glück, den quälenden Fragen nach dem letzten Sinn des Lebens sich entschlagen und frisch und fröhlich arbeiten zu können und zu spielen und nichts weiter zu sein als ein Mensch der Erde. Man sieht es ja an all den Fröhlichen der Gegenwart, die „den Himmel den Engeln überlassen und den Spatzen", man sieht es an den modernen Aposteln der Natur, wie glücklich die sich fühlen ohne Gott. Natürlich haben diese Menschen keine Hoffnung in plötzlicher Not, daß ein Wunder geschehe, — und in der Nacht der Schuld keine Brücke, die hinüber trägt in das lichte Land der inneren Freiheit. Aber auch Not und Schuld ist nicht so drückend, nicht so schmerzlich fühlbar für den Menschen, der wirklich ganz ferne ist von Gott, während jeder, der ihre Last tief in der Seele spürt, noch immer sie zum Anlaß nehmen kann, Gott zu suchen und durch Gott das Elend zu überwinden.

Man wird deshalb in diesem Punkte umdenken müssen, wird das schiefe Urteil über den Wert des Durchschnittslebens fallen lassen, das uns von der breitchristlichen Lehre seit Jahrhunderten eingeimpft worden ist, und der Meinung des Volks und aller freieren Geister[1]) folgen müssen, daß jede ehrliche Arbeit im Haushalt des Lebens gut und wertvoll ist und glücklich machen kann, auch wenn sie ohne Gott geschieht.

Und wenn man einmal das gelernt hat, wird man garnicht mehr auf den Gedanken kommen, die Gottverlassenheit der unterpersönlichen Menschen noch irgendwie für eine Härte zu halten. Dann erst wird der Blick frei für die ganze Größe der Liebe Gottes, die vielleicht ebenso groß ist, wenn sie schweigt und fernbleibt von vielen Einzelnen, als wenn sie um die Seelen wirbt und sie aufwärts führt zur höchsten Vollendung.

Dann hat es aber auch nicht mehr soviel Gewicht, wenn man auf den großen Segen hinweist, der in der breitchristlichen Lehre liege. Es ist allerdings gar kein Zweifel,

---

1) Man denke nur an Goethe und alle seine Geistesverwandten!

daß dieser Segen von ihr ausgehen kann und besonders früher in reichem Maße von ihr ausgegangen ist. Es war eine geschichtliche Notwendigkeit, daß die Welt einmal nach einer langen Periode des Zitterns vor der Gottheit, das doch mehr oder weniger der Mittelpunkt der religiösen Stimmungen aller vorchristlichen Völker gewesen war, den Mut gewann, zu Gott zutraulich zu reden wie ein Kind. Und es ist geradezu als eine göttliche Fügung zu preisen, daß sich die Christen aus den christlichen Erfahrungen rasch das menschlich-freundliche Bild des allgütigen himmlischen Vaters entwarfen, wenn dies auch nicht völlig diesen Erfahrungen entsprach. Denn dieses Bild allein vermochte die Hoffnungslosen zu erreichen. Es hat die Augen der Fischer und Zöllner leuchten gemacht, es hat die ganze große Freude angezündet in der verzagten Menschheit des ältesten Christentums. Es kann noch heute für manchen Tiefgesunkenen, der an sich und aller Welt verzweifelt, der letzte Weg zur Rettung sein. Und viele — mehr vielleicht als man gemein denkt —, die wenig Zeit und Ruhe für Religion und Kirche haben und nicht die Kraft zu eigenem inneren Aufstieg finden, die haben diesem Gotte, der garnichts fordert und alles verzeiht und endlich sich aller in Gnaden erbarmen will, tief in der Stille ihres Herzens einen Altar gebaut, — ein Heiligtum, an dem heimlich ihre ganze Hoffnung und ihr Lebensmut hängt und das sie sich nicht werden antasten lassen wollen.

Das alles ist fraglos richtig. Und dieser Segen gibt ganz sicher der breitchristlichen Lehre in manchen Kreisen noch lange ein Daseinsrecht und kann uns bedenklich machen, ob wir die neue Auffassung auch in der Praxis gleich überall durchsetzen sollen, — so wenig dieser Segen natürlich an der inneren Wahrheit unseres Gedankens etwas ändern kann.

Es liegt nun aber hart neben dem Segen in jener Lehre ein Fluch, der sich erst allmählich bemerkbar gemacht hat, aber in der Gegenwart von Tag zu Tag unerträglicher wird und für viele der eigentliche Anlaß geworden ist, dem Christentum und der Religion überhaupt den Rücken zu kehren.

Indem nämlich diese Lehre von Gott alle harten und hoheitsvollen Züge immer mehr abgestreift hat, hat sie allmählich aus ihm ein allzu gemütliches Wesen gemacht und dadurch ein heimliches Gift in unsere ganze christliche Frömmigkeit geträufelt. Indem sie Gott herabholte aus dem Wolkenhimmel der jüdischen Transzendenz, hat sie ihn doch gar zu sehr vermenschlicht und verweltlicht und unseren kleinen Wünschen angepaßt. In den Zeiten des Katholizismus ist dieser ungewollte Nebenerfolg noch nicht so zur Geltung gekommen. Er wurde aufgehoben durch ein doppeltes Gegengewicht: durch die physische und soziale Hilflosigkeit der Menge und ihre damit zusammenhängende Sündenangst auf der einen Seite und durch den hierarchischen Organismus der Kirche auf der anderen, der sich hineinschob zwischen Gott und Menschen, die Menge in ihrer Hilflosigkeit und Angst geflissentlich erhielt und den Abstand zwischen ihr und Gott wieder gewaltsam vergrößerte. Seitdem aber der Protestantismus die Macht und Zucht der Kirche zerbrochen hat, seitdem man nicht mehr der Menge künstlich Angst vor Gott und der Hölle einflößt und auch die allgemeine Hilflosigkeit einer größeren Welt- und Kultursicherheit gewichen ist: seitdem treten die allzuweichlichen Züge in unserem Gottesbilde immer unangenehmer hervor. Wir haben keine Furcht mehr vor Gott und hörten längst auf, mit zitterndem Eifer danach zu trachten, mit ihm ins Reine zu kommen. Wir verlassen uns ganz behaglich auf seine „Liebe". Aus dieser Quelle stammt die unglaubliche religiöse Flachheit und Gleichgiltigkeit unseres ganzen protestantischen Volkes. Sie leben ihr Leben, wie es ihnen paßt, bloß bei den Festen darf Gott nicht fehlen; sie schlendern durch ihr Dasein und naschen und schwätzen und verschwenden die Zeit mit tausend nichtigen Dingen, — den lieben Gott sparen sie sich für die Not und für die letzte Stunde auf; sie spielen auch mit dem Bösen und lächeln verstohlen dabei, — denn im Hintergrunde der Seele steht behaglich schmunzelnd der Gedanke: Gott ist ja so lieb.

So sieht es in der breiten Masse des Volkes aus. Aber auch in dem entschiedenen Glauben der aufrichtigen Kirchlich-Frommen schlummert das Gift. Ihr eigener Ernst schützt

sie vor jener Flachheit: aber weil sie von der göttlichen Liebe dasselbe allzumenschliche Bild haben, ziehen sie Gott tief in die Kleinigkeiten ihres winzigen Alltagslebens hinab und meinen denken zu dürfen, daß Gott nun immer in gleicher Weise bei ihnen sei. Nun beten sie zu regelmäßigen Zeiten, drei- oder mehrmal bei Tag; sie bitten um Essen und Trinken, Kleider und Schuh und Haus und Hof. Zahnschmerzen und Schnupfen soll der liebe Gott heilen und soll's womöglich nicht regnen lassen, wenn die Hausfrau Wäsche hat. Sie meinen, Gott sei bloß dazu da, durch die Straßen zu gehen und nachzusehen, was Müllers und Schulzens machen.

So hat der Gedanke der Allliebe Gottes einen unsagbar kleinbürgerlichen und philisterhaften Zug in unsere Frömmigkeit hineingetragen.

Skeptische Geister haben das längst herausgefunden und getadelt. Vor allem ist es ja Nietzsche gewesen, der gerade diesen Zug mit besonderer Schärfe gegeißelt hat, weil sein im tiefsten Grunde frommer Instinkt von solcher verwässerter Frömmigkeit angeekelt wurde. Er konnte den „Herdengeruch" dieser Christen nicht vertragen und verachtete mit Recht ihr „beständiges Auf-Du-und-Du mit Gott des schlechten Geschmacks" und ihre „Zudringlichkeit gegen Gott mit Maul und Tatze". Aus dem Vatergott der Christen ist wirklich durch diese breitchristliche Lehre allmählich so etwas wie ein „Großvater" geworden oder wie eine „alte, wacklige Großmutter, die eines Tages ersticken wird an ihrem allzugroßen Mitleiden".

So empfinden viele und werden dadurch irre an der Religion überhaupt. Für Andere, deren Glauben fester gegründet ist, erwachsen aus dieser Lage andere Nöte.

Wenn Gott — wie sie meinen — eigentlich alles in ihrem Leben tut und durch seine Liebe fügt, so muß ihnen schließlich jede eigene mannhafte Tat und jeder Akt der Selbsthilfe mit menschlichen Mitteln als ein Mißtrauensvotum gegen die göttliche Liebe erscheinen. Glücklicherweise sind die meisten zu inkonsequent, die wahrhaft Frommen auch viel zu sehr von einem Instinkt geleitet, der besser ist als ihre Lehre, als daß sie diese verhängnis-

volle Konsequenz so rasch zögen. Einseitige aber und beschränktere Geister, die gerne recht gewissenhaft sein wollen, fallen doch dem Unheil zum Opfer. Sie schicken nicht mehr zum Doktor, wenn sie krank sind, und bemühen sich nicht mehr um gute Kost und verständige Lebensweise, sondern legen die ganze Kultur ihres inneren und äußeren Menschen in Gottes Hände. Sie ahnen nicht, daß Gott seinem ganzen Wesen nach das alles garnicht unmittelbar tun will noch kann, zumal wenn nicht vorausgeht, was aller Gotteshilfe oberste Bedingung ist.: die innerste Wesenskonzentration auf Gott hin. Das ist der Grund, daß gerade sie so oft erst recht nun seelisch und physisch jammervoll verkommen, wie wir das immer einmal wieder an dem einen oder andern der besonders frommen pietistischen Propheten, Gesundbeter oder sonstigen extravaganten Heiligen erleben. Das ganze Elend hängt aber schließlich immer irgendwie zusammen mit den alten falschen Vorstellungen von der Gottesliebe.

Ebenso macht sich das Uebel weithin in der Art der kirchlichen Seelsorge bemerkbar. Die „Volkskirche", wie wir sie unter uns haben, kann geradezu als der greifbare Niederschlag des alten Gedankens bezeichnet werden. Die Allliebe Gottes ist der Grund, daß der Pastor sich von Amts wegen um alle Einzelnen, die in seinem Bezirk wohnen, in gleicher Weise bemühen muß. Die Allliebe lehrt ihn auch, alle die bedeutsamen Ereignisse, bei denen er zur Stelle sein muß, mit Gott unmittelbar zusammenzubringen. Da ist dann alles göttliche Fügung und Heimsuchung, gleichviel von welcher Art der Einzelne ist, den die Sache betroffen hat. Die meisten Beteiligten merken instinktiv etwas davon, daß dies innerlich unwahr ist. Hier liegt vielleicht für das niedere Volk die tiefste Wurzel des Atheismus. Denn dem Volke ist diese Einschätzung aller Lebensereignisse als individueller göttlicher Liebesbeweise innerlich fremd geworden. Es kann garnicht anders als die Worte des Pastors für Heuchelei erklären, was sie subjektiv fast niemals sind. Daraus erwächst dann jener große aktive oder mehr noch passive Widerstand, den heute das Volk fast durchweg der Kirche entgegensetzt.

Die Kirche aber denkt garnicht daran, ihre Art zu ändern, weil sie überall auf den alten Gedanken der Gottesliebe festgelegt ist. Sie sieht in dem Widerstand nichts anderes als Unglauben, als den schlimmen Geist der neuen Zeit, und hält es erst recht nun für heilige Pflicht, die Halb- oder Ganzabtrünnigen wieder in ihren Schoß zurückzubringen, die ja nach ihrer Meinung alle einzeln Objekte der Gottesliebe sind, und setzt nun jene fieberhafte Tätigkeit in Szene, die ihr das für die Gegenwart charakteristische Gepräge gibt, — die aber so gut wie gänzlich erfolglos ist und zugleich viele suchenden Seelen, die wirklich von der Kirche etwas wollen, mit leeren Händen nach Hause gehen läßt.

Hier ist der eigentliche Ausgangspunkt der großen kirchlichen Krisis der Gegenwart zu suchen. Seine Ursachen liegen aber viel weniger in naturwissenschaftlichen oder historischen Bedenken gegen einzelne kirchliche Lehren als in der Unhaltbarkeit des in der Kirche konsolidierten alten breitchristlichen Gedankens der Gottesliebe [1]).

Aus alledem geht mit geradezu furchtbarer Deutlichkeit hervor, daß dieser alte Gedanke — mag er einst noch so köstliche Früchte getragen haben und hier und da heute noch tragen — doch innerlich allmählich ein recht morscher Baum geworden ist, eine Menge von Ungeziefer in seinem Geäst großgezogen hat und all den herrlichen neuen Blumen, die unten auf der Wiese wachsen wollen, Saft und Sonne nimmt.

Das Uebel spüren ja irgendwie fast alle deutlich genug. Aber wenige sehen klar, woher es kommt. Hier ist einmal eine Stelle, an der man sich davon überzeugen kann, wie bitter not für die Frömmigkeit selber eine entschiedene wissenschaftliche Theologie ist, die die Probleme der Gegenwart wirklich erfaßt und durchdenkt bis in die letzten Konsequenzen. Solange wir diese nicht haben, solange die theologische Unsicherheit in prinzipiellen und metaphysischen Fragen noch dauert, solange wird auch die religiöse Praxis an einer heillosen Verworrenheit

1) Zu diesen und den folgenden Ausführungen vgl. auch den Aufsatz des Verfassers: „Die Verschiebung der religiösen Lage und der Staat“ in Steinmanns Ztschrift Religion und Geisteskultur 1909, Heft 2.

kranken, solange wird immer wieder viel guter Wille und viel wertvolle Kraft sich zerreiben an unerreichbaren Idealen oder an unfruchtbarer Kritik.

Denn das Verlangen nach dem Neuen ist in weiten Kreisen da. überall rüttelt es bald zaghaft, bald trotzig an den alten Ketten, und einige starke Geister haben hier und da bereits die Ketten zerbrochen und suchen mutig das neue Land, vorläufig noch ohne die — auf die Dauer unentbehrliche — Führung einer entsprechenden, durchgebildeten prinzipiellen Theologie. Das aber, was alle diese Bahnbrecher der Zukunft dabei im Herzen tragen, gruppiert sich unbewußt, wie uns dünkt, um ein neues Bild der Gottesliebe von der Art, wie wir es zu entwerfen versucht haben.

Es ist derselbe gewaltige, einsame, weit über Menschenmaß hinausragende Gott, der ihnen und uns vorschwebt. Wir können uns nicht mehr denken, daß er persönlich mit seiner Liebe in alle kleinen Menschenhändel sich mischt oder ein Ohr hat für unser bettelndes Geschwätz. Uebermenschlich in jedem Betracht, ist er ebenso frei von menschlichem Zorn wie von menschlicher Liebe. In einer strengen, heiligen Höhe sehen wir ihn wandeln und fordern von jedem, der ihm nahen will, daß er aufsteige zu ihm in ernster Wesenskonzentration. Wir heißen euch Gott suchen *in großen, seltenen Stunden; euer Alltagsleben aber und alle äußeren Dinge sollt ihr allein besorgen.* Denn diese neue Frömmigkeit sieht nicht ihr Ziel darin, fromm zu sein in jedem Augenblick, sondern gestaltet des Frommen Leben zu einem *steten Wechsel zwischen tief-innerlichen Akten der Vereinigung mit Gott und selbsttätigem Eigenleben in der Welt.* Nicht Gott und Welt immer durcheinander, nicht Frömmigkeit und tätiges Leben immer in unklarer Vermengung, sondern: *jetzt* Gott suchen in weltferner Einsamkeit der Seele und *dann* die in Gott getauchte, durch Gott geklärte und gestählte Seele weit weg von Gott in das Leben hineinführen, — das ist die neue Art der Frömmigkeit, die diese Gottesliebe erfordert.

Aus diesem Gedankenkreise ersteht die eigenartige Lebens-führung, die wir mehr oder weniger deutlich bei allen tiefan-

gelegten modernen Frommen finden: ihre scheinbare Religionslosigkeit im Hause und auf der Straße, beim Arbeiten und beim Essen, ihr freudiges Schaffen mit allen Mitteln menschlicher Vernunft in allen Nöten, scheinbar ganz ohne Gott, das doch seine tiefsten Wurzeln hat in jenen anderen einsamen Stunden, in denen Gott die Seele tief und ganz erfaßt.

Damit hängen dann noch verschiedene andere Charakteristika zusammen, die zum Wesen dieses modernen Geistes ebenso notwendig gehören wie zu unserem Gedankengang. Auf zwei Züge möchte ich besonders noch kurz hinweisen.

Der eine ist die prinzipielle Trennung von Politik und Religion, oder genauer: der Verzicht auf Geltendmachen religiöser Motive im politischen Leben. Während es aller guten Christen der alten Richtung oberstes Ziel in der Politik war und noch ist, das Volk mit staatlichen Mitteln beim Christentum zu erhalten und in allen politischen Maßnahmen den christlichen Standpunkt zur Geltung zu bringen, verzichten alle modernen Christen in auffälliger Uebereinstimmung völlig auf dieses Ziel. Sie tun es sicherlich nicht aus Schwäche und Resignation, sondern weil sie das unbestimmte oder bestimmte Gefühl haben, daß ein christliches Volk nur immer in einzelnen und nicht in allen seinen Teilen zu Gott in persönlichen Beziehungen steht und daß also wahrhaft religiöse Gesichtspunkte innerhalb des Volksganzen garnicht geltend gemacht werden können. Die wirklich Frommen unter den Modernen treten deshalb nicht etwa als Heiden in die politische Arena, sondern ganz sicher auch mit Gott im Herzen. Sie versuchen aber von dieser Stelle aus nur diejenige Art der göttlichen Liebe zu pflegen und zu fördern, die auch dem Volksganzen zugute kommt, das ist die universale Liebe, die göttliche Tendenz zum Persönlichen, die in der ganzen Schöpfung liegt. Wir sehen sie deshalb an dieser Stelle ihren Volksgenossen zu einem geordneten Leben verhelfen, zu Verhältnissen, in denen die Seele aufatmen und wachsen kann. Das ist ein Helfen in tausend äußerlichen, wirtschaftlichen, physischen und kulturellen Dingen, das wiederum

gänzlich religionslos scheint, aber religiös ist in einem viel tieferen Sinn, als das aufdringliche politische Propagandamachen für Religion.

Der zweite überaus bezeichnende Zug der modernen Art ist ihre Hochschätzung jeder vornehmen Gesinnung, auch wenn sie gänzlich religionslos ist. Wir denken hier nicht an das unterpersönliche Wesen, das — wie wir oben sagten — auch nicht unterschätzt werden darf, sondern an das wirklich Personhafte, das sehr rein und stark auftreten kann ohne jede religiöse Beziehung. Man wird keinen modernen Frommen finden, der diesen vornehmen Atheismus als eine der eigenen Frömmigkeit untergeordnete Stufe betrachten würde, — während doch die alte Frömmigkeit alles unfromme Wesen prinzipiell als minderwertig verurteilt. Wir finden diesen modernen Zug auch schon bei weitherzigen Theologen älterer Zeit — man denke besonders an Schleiermacher[1] —, obgleich er das Schema der älteren Theologie sprengt und den einzigartigen Wert und die Notwendigkeit der Frömmigkeit auflöst. Um ihm Heimatrecht in der Theologie geben zu können, bedarf man unseres Gedankengangs.

Man erinnere sich dabei an das, was wir früher über die Wirkungsweise der Gottesliebe sagten. Wir fanden, daß sie vielfach unter der Schwelle des Bewußtseins wirkt. Dort galt das zunächst von Menschen, die außer diesen unbewußtfrommen auch bewußtfrommen Gemütsbewegungen zugänglich sind. Es ist aber auch möglich, daß einer in hohem Grade konzentrationsfähig ist und von Gott geliebt wird, ohne auch nur ein einziges Mal sich dessen bewußt zu werden. Mancher ist eigentümlich veranlagt in der Weise, daß ihm der Gedanke „Gott" zeitlebens eine fremde Sache bleibt. Andere haben in ihrer Jugend den Gottesgedanken in einer derartig verzerrten Form

1) Vgl. die bekannte Stelle am Ende der zweiten Rede über Religion „. . . . mit großer Gelassenheit haben sie [die wahrhaft religiösen Menschen] das, was man Atheismus nennt, neben sich gesehen, und es hat immer etwas gegeben, was ihnen irreligiöser schien als dieses."

überliefert bekommen, daß sie ihn als heranwachsende Männer über Bord geworfen haben und nie wieder den Mut finden, es noch einmal mit ihm zu versuchen. Gott hat sie dennoch lieb, und die Gewalt seiner Liebe wird sich — für den Kundigen deutlich sichtbar — im Gange ihres Lebens wunderbar segensvoll durchsetzen.

Wir halten deshalb diesen innerlich vornehmen Atheismus für eine Art unbewußter Frömmigkeit und sehen erst in der hier von ihm gegebenen Erklärung die Möglichkeit, ihn der intensivsten Frömmigkeit gleichzustellen, ohne den einzigartigen Wert und die Notwendigkeit dieser letzteren dadurch preiszugeben.

Und so erhält denn die ganze aufstrebende neue Art von Frömmigkeit erst durch unser Bild von Gottes Liebe eine ausreichende theologische Begründung. Dieses Bild selbst aber gewinnt eben dadurch, weil es der neuen Frömmigkeit entspricht, erheblich an Bedeutung. Es ist eben nicht am Schreibtische ausgedacht oder gar einer zerstörungslustigen Phantasie entsprungen. Es ist aus dem Leben genommen. Es ist ein Abglanz des in der Gegenwart vielleicht ganz besonders stark und besonders eigenartig sich offenbarenden Waltens Gottes in der Welt. Es ist ein Stück des neuen Frühlings, der sich rings um uns auf allen Gebieten mächtig Bahn bricht, der unsere Staaten innerlich umgestaltet und unser Leben reformiert. Es ist ein Gedanke, der vielen nicht lieb sein mag, der aber in irgend einer Form sich durchsetzen wird, weil er wahr ist, und der uns im Letzten doch nur Gott näher bringen wird.

Thesen und Antithesen.

[Noch einmal: Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit.]

Meine Absicht ist nicht, den Ausführungen von Karl Barth über dasselbe Thema im 4. Hefte des gegenwärtigen Jahrgangs dieser Zeitschrift (S. 317—321) polemisch entgegenzutreten. Die offene Aussprache des Verfassers über seine theologischen und kirchlichen Nöte ehre ich zu sehr, als daß ich sie irgendwie zu dämpfen unternehmen möchte. Um Verständigung mit B. ist es mir zu tun, vielleicht um Klärung der im Eifer der Aufrichtigkeit wohl an Uebertreibung leidenden Gedanken, auch um Abwehr von Mißverständnissen, die ihn und Andere auf falsche Bahnen führen könnten. Wer, noch außerhalb der praktischen kirchlichen Arbeit stehend, seine Mittel prüft, über die er verfügen zu können meint, um den zukünftigen Aufgaben gerecht zu werden, wird leicht in der richtigen Schätzung dieser Aufgaben und seiner Kräfte irre gehn. Dieselbe Seelenstimmung, die wir bei manchen unserer jungen Freunde finden, die nahe vor dem Examen stehen; timidi saepe sunt optimi, und die Note „gut" scheint ihnen unglaublich. Vielleicht würde dem Verfasser die Erkundigung bei Pfarrern, die ihrer „modernen" (was ist „moderne Theologie?" Eindeutig ist der Begriff nicht!) theologischen Fakultät treu geblieben sind, die Ermutigung gebracht haben, die er auf Grund seiner eigenen Vorstellungen schmerzlich vermißt.

Individualismus und historischer Relativismus sind nach B. die Merkmale der „modernen" Theologie und die Quellen der geringeren Tauglichkeit ihrer Jünger für die praktische kirchliche Arbeit. Zunächst der Individualismus, — sollte nicht „Subjektivismus" der richtigere Ausdruck sein? B.

findet den Individualismus der „modernen“ Theologie hinsichtlich der Sittlichkeit darin, daß diese nicht Gehorsam gegen Normen ist, die (nur?) von außen an den Menschen herantreten, sondern Besinnung und Willensrichtung auf eine Wahrheit und Autorität, welche in ihm selber sich kundtut. Mit anderen Worten ist es die Autonomie des sittlichen Willens, die er damit beschreibt. Sollte sie aber ein Merkmal nur der „modernen“ Theologie sein? Gibt es überhaupt eine evangelische Theologie, welche die Autonomie des sittlichen Willens leugnet, die also Gehorsam gegen das sittliche Gebot fordert, ohne daß der individuelle Wille es sich zu eigen macht? Irreführend ist jedoch dieser „Individualismus“, wenn, was B. im Auge zu haben scheint, das sittliche Gebot als Produkt der individuellen Autonomie hingestellt wird. Die sittliche Gemeinschaft würde damit aufgehoben sein, und die Existenz des allein normativen göttlichen Willens würde in Abrede gestellt werden. Wird aber die Autonomie des individuellen Willens nicht durch die Theonomie, weil sich ihm damit die Tiefe seines eigenen Daseins öffnet, inhaltlich bestimmt, so ist sie m. E. sittlich wertlos.

Aehnlich verhält es sich wohl mit der individuellen Bedingtheit des Erwachens der Religion, „wie wir sie verstehen“. Ich stimme von Herzen bei, daß der vollendete Heilsglaube dann entsteht, wenn dem Menschen in seiner sittlichen Not dem als gut erkannten Sittengebot gegenüber in der Ueberlieferung der christlichen Kirche oder in ihrem gegenwärtigen Leben eine Macht begegnet, der er sich in Gehorsam und Vertrauen gänzlich unterwerfen muß. Doch darin irrt sich B., daß er den werdenden Glauben ignoriert und mit einem Sprunge den vollendeten Heilsglauben zu erlangen fordert. Es geht bei jedem Christen ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. „Für die Jugend“, schreibt Gottschick (in dieser Zeitschrift 1904 S. 462), „die in der Atmosphäre des Geistes Christi aufgewachsen ist, ist das intensive Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit nicht naturgemäß, für sie ist die erste Form, in der sie die Heilsgewißheit erlebt, die freudige Hingabe an das christliche Ideal als ein köstliches; in diese ist die persönliche Gewißheit der Huld Gottes eingeschlossen.“ Haben wir doch Geduld mit uns und unserm werdenden Heilsglauben; Gott hat ja auch Geduld mit uns! Ernster wird mein Bedenken bei der Frage B.s: „Welche Seite der christlichen Ueberlieferung, welche Lebensäußerungen gegenwärtiger Religion werden ihm die Offenbarung, die ihn befreit und unterwirft? Alles

Fragen, die nur er selber sich beantworten kann, es gibt . . . keine allgemeingültige Offenbarungsquelle, die Einer dem Andern demonstrieren kann." Allerdings, demonstrierbar ist die Offenbarungsquelle nicht: allein das scheint bei B. auch nicht betont zu sein. Irre ich mich, daß B. es der individuellen Instanz überlassen will, was das Individuum in der christlichen Ueberlieferung oder in den Lebensäußerungen gegenwärtiger Religion als befreiende Offenbarung anerkennen will? Gibt es denn eine ungezählte Menge von Möglichkeiten der befreienden und uns unterwerfenden Offenbarung? Für die evangelische Theologie und Frömmigkeit gibt es nur eine ihres Namens werte Offenbarung, in der „Gott sein Herz gegen uns ausgeschüttet hat", und diese Offenbarung heißt Jesus Christus. Nur die Seiten der christlichen Ueberlieferung und nur die Lebensäußerungen gegenwärtiger Religion können uns zum Glauben helfen und im Glauben stärken, in denen die Offenbarung uns entgegentritt. Christus allein ist die für Alle gültige Offenbarungsquelle, unser Glaube ist lediglich an ihn und an den durch ihn und in ihm sich offenbarenden Gott gebunden, und die Macht, die uns begegnet und der wir uns in Gehorsam und Vertrauen gänzlich unterwerfen müssen, ist er, nur er. Gewiß haben wir selbst, ein jeder individuell für sich, mit unsern individuellen Augen Christus zu schauen, mit unseren individuellen Ohren auf ihn zu hören; die individuellen Glaubenserlebnisse werden daher sehr verschieden sein. Aber nur das wird in der „modernen" Theologie als Glaube (oder auch „Religion") gewertet, was als Gehorsam und Vertrauen dem Herrn Christus gegenüber sich kundgibt. Doch nur in der „modernen" Theologie? Es ist ja richtig, daß von den Jüngern der theologischen Fakultäten, in denen auf korrekte Ueberlieferung der sog. Kirchenlehre besonderes Gewicht gelegt wird, der assensus zu den tradierten Lehren für kirchlichen Glauben angesehen werden kann. Sie vermögen dann unter Umständen den eigenen individuellen Glaubensmangel mit dem Mantel angenommener Lehre zu bedecken, ihre Armut für Reichtum zu halten und für den kirchlichen Dienst sich für durchaus qualifiziert zu beurteilen. Das allerdings ist bei den Jüngern „moderner" Theologie unmöglich. Der Glaube (die „Religion") wird hier in seiner vollen evangelischen Bestimmtheit ausschließlich geltend gemacht, und jene Selbsttäuschung findet keine Stätte. Der Weg zur kirchlichen Brauchbarkeit wird gewiß dadurch schwieriger, er führt

durch manche ernste Auseinandersetzungen zwischen Gott und der individuellen Seele, durch viele Kämpfe der Selbstbesinnung und Selbstverleugnung; allein der Ertrag ist auch ungleich wertvoller. Will man fragen, woher es kommt, daß von „modernen" theologischen Fakultäten aus so auffallend wenige nach beendigtem Studium sich der Arbeit in der Aeußeren Mission zuwenden, so liegt wenigstens e i n e Antwort auf der Hand. Unsere jungen Theologen gehen einen ernsten Weg. Das Bewußtsein, noch nicht fertig zu sein, noch im Ringen nach dem vollendeten Heilsglauben zu stehen, ob sie auch von Christus ergriffen sind, erfüllt sie, oft in entmutigender Weise. Nur da wird es von der Freudigkeit, Heidenmissionar zu werden, überwunden, wo die vocatio Dei interna unausweichlich sie überwindet, und solche vocatio ist eben Gottes Sache, die man nicht mit Gewalt an sich reißen darf.

Neben dem religiösen Individualismus ist nach B. der h i s t o r i s c h e R e l a t i v i s m u s „der Inhalt des Schulsacks, den der Schüler der ‚modernen' Theologie aus dem systematischen und geschichtlichen Kolleg in die religiöse Arbeit an den Andern mitbekommt, und beides ist unvereinbar." Die Meinung B.s wird ja nicht sein, daß das, was die systematischen und geschichtlichen Kollegien bieten, die religiöse Ausrüstung zur religiösen Arbeit an Anderen bedeute. Vor solchem Mißverständnis hat H e r r m a n n ihn gewiß behütet. Wie steht es aber mit dem historischen Relativismus? Kein Zweifel, er ist mit jeder rein historischen Forschung unlösbar verbunden. Auf rein historischem Wege kann ich wohl dartun, daß das Christentum unter allen historischen Religionsformen b i s d a h i n die vollkommenste ist. Daß es jedoch d i e Religion, die a b s o l u t e Religion ist, steht außerhalb des rein historischen Beweises, weil es ein r e l i g i ö s e s W e r t u r t e i l ist. Nicht auf dem historischen Relativismus, sondern auf dem religiösen Werturteil beruht das religiöse Leben, beruht der Glaube. Die vergleichende Religionsgeschichte hat es an sich, daß sie die Religionen nivelliert, — eine Tatsache, die für den religiös Ungebildeten, der auf solchem historischem Relativismus sein religiöses Leben aufbauen zu können wähnt, den Verlust aller Religion, vielleicht die Unmöglichkeit, zu religiösem Leben zu kommen, nach sich zieht. Dieselben Erscheinungen, die heute durch die Religionsforschung ans Licht gezogen werden, waren in gewissen Grenzen von alters her bekannt; aber auch von alters her hat in der christlichen Gemeinde das religiöse

Werturteil die Deutung der Erscheinungen in die Hand genommen. Ich erinnere nur daran, daß auf sittlichem Gebiet seit den Apologeten des 2. Jahrhunderts die lex naturalis, auf religiösem Gebiet die Lehre von dem λόγος σπερματικός es war, in dem das religiöse Werturteil sich kundgab; was zur Nivellierung des Christentums zu führen schien, gereichte zur Verherrlichung des Christentums. In dieser oder jener Weise wird das religiöse Werturteil stets verfahren; denn der Glaube duldet keine Nivellierung; nicht Relativität, sondern Absolutheit seines Objektes ist sein Leben. Nach anderer Seite ist es für die Erforschung der geschichtlichen Wirklichkeit des Lebens Jesu von hohem Wert, den Nachweis anzutreten, was aus den literarischen Quellen für diese geschichtliche Wirklichkeit sich feststellen läßt. Allein es ist ein Irrtum, daß die evangelische Frömmigkeit das Christusbild, das aus dem Tiegel historisch-kritischen Feuers ihr entgegenleuchtet, als das Bild des Erlösers, der die Seelen errettet und zur Vollendung führt, und der der Welt Heiland ist, anerkennen müßte. Von keinem wissenschaftlichen „Leben Jesu" wird der evangelische Christ religiös voll befriedigt sein. Imponderabilien sind vorhanden, die von der geschichtlichen Forschung zwar nicht demonstriert werden können, die der religiöse Mensch aber nacherleben kann und nacherlebt. Daher beispielsweise die eigentümliche Erscheinung, daß das 4. Evangelium, mag es immerhin keine literarische Geschichtsquelle im strengen Sinne sein, doch als historisierender Niederschlag wahrhaftiger religiöser Erlebnisse der Welt, Sünde und Tod überwindenden Christengemeinde anerkannt und als „das einige, zarte, rechte Hauptevangelium, das den anderen dreien weit weit vorzuziehen und höher zu heben" ist, um mit Luther (E. A. 63, 115) zu reden, durch alle Jahrhunderte hin beurteilt wird. Auch da ist es das religiöse Werturteil, das Wirklichkeiten schaut, die dem historischen Relativismus verborgen bleiben müssen; die Glaubenserlebnisse auch der gegenwärtigen Christengemeinde bestätigen die Richtigkeit des religiösen Werturteils.

Religiöser Individualismus, recht verstanden, ist nicht nur in der „modernen" Theologie, er ist in der gesamten evangelischen Theologie anerkannt als die Form alles wahren religiösen Lebens, und der historische Relativismus kann weder der Entstehung noch der Vollendung des religiösen Lebens Hemmung oder Hindernis bereiten, wenn ihm nur nicht eine religiöse Tragkraft zugemutet wird, die zu bewähren er nicht imstande ist. E. Chr. Achelis.

Die Bedeutung der Religionspsychologie für die Praxis in Kirche und Schule[1]).

Von

Professor Lic. Fr. Niebergall.

Es handelt sich um religiöse Seelenführung auf Grund von religiöser Seelenkunde. Diese Heranziehung der religiösen Seelenkunde zur praktischen Seelenführung ist nichts Neues. Denn ein jeder Praktiker hat es schon auf eigene Faust getan. Jeder Theoretiker hat ebenso die Kenntnis der Eigenart des religiösen Seelenlebens im allgemeinen und der religiösen Beschaffenheit einer bestimmten Gruppe oder Gemeinde vorausgesetzt. Neu ist nur die grundsätzliche Hereinziehung dieses Faches in die Praxis und in die Theorie. Damit folgen wir der Pädagogik. Diese hat von jeher gefragt, wie die geistige Größe, mit der sie es zu tun hat, also die Kindesseele, formal aussieht. Jetzt fragt sie immer mehr auch nach ihrem Inhalt. Auf diesem Gebiet ist uns nun alles interessant geworden, da uns einmal wieder das Gegebene fast mehr interessiert als das Geforderte. Darum bekommt auch das Fach der Praktischen Theologie nicht eher vollen Wert, als bis es seine ganze Anlage der der Pädagogik annähert. Dann ist die Praktische Theologie erst das, was sie sein soll, nämlich sowohl eine Hilfe für die Praxis wie eine Wissenschaft, die notwendige Erkenntnis vermittelt. Beides gehört eng zu einander. Denn die gründlichste Hilfe ist die Einsicht in die

1) Vortrag auf dem Ferienkurs, den die Leitung der „Religiösen Diskussionsabende" in Berlin im April 1909 veranstaltet hatte.

Notwendigkeit der Aufgabe und in die ihrer Lösung. Dieses Ziel kann für die Praktische Theologie angebahnt werden, wenn sie ihren ganzen Haushalt nach dem der Nachbarin Pädagogik einrichtet. Dabei müßte die bisher alles überwuchernde Historie den Platz einer Zweitmagd einnehmen, die immer noch sehr gute Dienste leisten wird. Die erste Magd aber wird die Religionspsychologie. Denn wir haben es nicht mit früheren Zeiten, sondern mit der Gegenwart und der Zukunft zu tun. Und diese Zeiten fassen wir nur mit der Religionspsychologie. Die Historie sagt uns bloß, wie man es früher gemacht hat; daraus ist gewiß sehr viel zu lernen. Aber daraus kann man nicht alles herausholen, was man braucht. Denn wir haben es ja mit einem Gegenstand in unserer ganzen Arbeit zu tun, der sich wandelt, und zwar unabhängig oder im ganzen unabhängig von der kirchlichen Arbeit, die wir in der Geschichte erfassen. Darum müssen wir diesem Gegenstand unserer Arbeit mit einer Methode zu Leibe gehen, die ihn selber in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit zu erfassen strebt. Und das ist die Religionspsychologie. Aber sie kommt nicht nur für diese Erkenntnis des Gegenstandes unserer Arbeit in Betracht. Denn es gehört zu einer jeden Praxis auch eine Vorstellung von dem, was man will und soll. Dieses Stück des praktischen Arbeitens hat nun aber auch die Theorie entsprechend zu verwerten. Darum muß sie in ihre Arbeit auch das Ideal einbeziehen, auf welches hin sich die ganze kirchliche Praxis richtet. Auch dieses muß sich der religionspsychologischen Untersuchung und Behandlung unterziehen. Haben wir so die Beschreibung des Ideals und die der gegebenen Wirklichkeit als die beiden Hauptstücke neben einander, so hat als drittes noch die der Wege hinzuzutreten, die von dem Ideal zur Wirklichkeit zu führen imstande sind. Und auch diese Wege sollen derselben religionspsychologischen Behandlung unterworfen werden.

Nach diesen Grundsätzen richten wir unsere Abhandlung ein. Die Hauptsache ist für uns die Erkenntnis der Wege, die Kirche und Schule zu gehen haben, um ihre Aufgaben an den Seelen zu erfüllen. Dazu sollen zuerst allerlei allgemeine Dinge, die

dem Wirken vorangehen müssen, besprochen werden, also die Möglichkeit und die Grenzen des Wirkens, seine Voraussetzungen und seine Mittel (III). Zuletzt soll Einzelnes über die Arbeit in Kirche und Schule gesagt werden, also über den Gottesdienst, die Seelsorge und den Unterricht (IV). Diese Aufgaben unseres zweiten Teiles soll der erste vorbereiten. Und zwar soll er das, indem er an zweiter Stelle den Boden beschreibt, der den Gegenstand unserer Arbeit bildet, also die Menschenseelen (II). An erster Stelle gibt er die Schilderung des Ideals, das diese Arbeit bestimmen soll (I). Und das alles soll religionspsychologisch durchdrungen sein. Dabei wird es sich vielfach nur darum handeln, theoretische Erkenntnisse, die der Praxis und ihrer Theorie schon längst wohl bekannt sind, von diesem unsren Standpunkt aus neu zu erkennen und zu bewahrheiten.

I. Das Christliche Ideal.

Religionspsychologie ist ein Teil der Religionswissenschaft. Von dieser beschäftigt sich die Religionsphilosophie mit den Gegenständen des religiösen Glaubens, also mit den transszendenten Objekten. Die Religionspsychologie dagegen hat es mit dem Subjekte zu tun. Fragt jene, wie auch die Dogmatik: Wie sieht Gott und seine Welt aus?, so fragt diese: Wie sieht der Mensch, wie sieht es in dem Menschen aus, der an jene glaubt? Sie bohrt also in die Seele des Gläubigen hinein, wie die Religionsgeschichte die Veränderungen der Religionen samt der ihrer Formen und Einrichtungen zu fassen sucht. Religionspsychologie ist dabei grundsätzlich kühl. Niemand erwarte Erbauung. Sie ist Anatomie der subjektiven Religion und betreibt ein grausames, aber notwendiges Geschäft. Denn diese Anatomie ist die Voraussetzung der Pathologie und Therapie. Sie sollte fast von einem irreligiösen Forscher getrieben werden können, der genug von der Religion weiß, um sich in ihre Welt einleben zu können. Die Wirklichkeit des religiösen Objektes kommt für uns vorläufig gar nicht in Betracht. Für sie ist aus der Religionspsychologie gar kein Kapital zu schlagen. Denn diese kennt kein religiöses Grundorgan, das allein schon durch sein Vorhan-

densein die Wirklichkeit der religiösen Objekte verbürgte. Wir haben es vielmehr mit den religiösen Erscheinungen nur als mit solchen des seelischen Lebens zu tun. Wir subsumieren sie also diesen allgemeinen seelischen Gesetzen, soweit das möglich ist. In denselben Notenlinien des seelischen Lebens kann man Choräle, Märsche, Liebes- und Frühlingslieder schreiben. Wir untersuchen also, wie die Religion in den Zusammenhängen des seelischen Lebens aussieht, oder wie sich uns die Seele eines Religiösen darstellt.

Und dieser Untersuchung unterwerfen wir zuerst das religiöse Ideal, das unsrer Praxis vorzuleuchten hat. Aber woher nehmen wir dieses Ideal? Diese Frage ist nicht so schwer zu beantworten. Wir haben es nämlich nicht mit der Religion überhaupt, sondern mit unsrer christlichen allein an unserm Orte zu tun. Darum beschäftigt uns allein die Psychologie der christlichen Religion und ihres Ideals. Es ist auch methodisch besser, von einem besonderen und greifbaren Bilde, das in der Nähe ist, auszugehen als mit Allgemeinheiten zu beginnen. Das Allgemeine bietet sich uns dann viel schneller von der Seite her an, die wir vor allem gebrauchen können. Aber woher nehmen wir dann dieses christliche Ideal? Wir suchen es bei Paulus. Die Stellung Jesu ist zu wenig klar und eindeutig: ist er religiöses Subjekt oder religiöses Objekt? Jedenfalls ist ein Religiöser, der ihn als Gegenstand wertet, also Paulus, für unseren Zweck wertvoller. Dabei kommt natürlich Paulus für uns nur als religiöse Person, nicht als Dogmatiker in Betracht. Zu unserm Zweck suchen wir Aeußerungen seines religiösen Lebens, die uns ganz greifbare und bestimmte Regungen und Wirkungen seines Glaubenslebens verständlich machen. Mit allgemeinen Stimmungen können wir nichts anfangen. Und zwar suchen wir möglichst zwei, die für die verschiedenen Seiten des religiösen Lebens typisch sind. Am besten ist es, wenn wir eine nehmen, die ein religiöses Erleben, und eine andere, die eine religiöse Tätigkeit uns vor Augen stellte. Denn gerade hierin ist doch Religion sichtbar und gleichsam greifbar, daß man sieht, wie der Gläubige irgend ein bestimmtes Erlebnis und eine bestimmte Aufgabe von seinem

Standpunkte aus anfaßt und bewältigt. An solchen Einzelerlebnissen aus dem religiösen Gebiete können wir uns alle wichtigen Erkenntnisse holen, die wir für unsere Aufgabe nötig haben.

Zwei Stellen aus dem zweiten Brief an die Korinther nehmen wir, die sich gut für unsere Zwecke eignen. Dieser Brief ist überhaupt für den Religionspsychologen von dem größten Wert, wie er für die Dogmatik zurücktritt. So dreht sich im ganzen für unsern Standpunkt die Wertschätzung der biblischen Schriften um: es kann etwa der Brief an Philemon wertvoller sein als so manches Kapitel aus dem an die Römer. Denn wir suchen ja im Gegensatz zu der dogmatischen Verwertung der Urkunden gerade das eigenpersönliche religiöse Leben zu fassen, weil uns das zur Hauptsache geworden ist. Dieser Betrachtung lassen sich natürlich auch alle andere, sogar die dogmatischsten Stellen unterziehen, weil sie immer doch mit dem religiösen Grundwesen in Verbindung stehen; aber nicht überall fassen wir das religiöse Erleben in seiner ganzen Unmittelbarkeit und Stärke. Ein solches finden wir aber 2. Kor. 12 an der Stelle, die von dem *Pfahl im Fleisch* handelt, und 2. Kor. 8 und 9, wo Paulus die *Kollektenangelegenheit* bespricht. Das eine Mal handelt es sich um ein religiöses Erleben, das andere Mal um die Anfassung einer Aufgabe im christlich-religiösen Sinn.

2. Kor. 12. Wir gehen von dem Pfahl im Fleisch aus, mag unter ihm ein Leiden verstanden werden, welches es will. Dieses sein Leiden hat Paulus bisher so getragen, wie es gehen mochte. Auf einmal steht es für ihn im Mittelpunkt eines großen seelischen Erlebnisses. Es wird nämlich in doppelter Weise als Objekt mit einem Subjekt und einem Prädikat verbunden — man kann sich sehr viele Dinge am einfachsten klar machen, wenn man sie auf grammatische Grundformen zurückführt, die doch immer das einfachste und allgemeinste Grundschema alles Erkennens darstellen. Zuerst ist sein Leiden eine Wirkung, die vom Satan ausgeht. Der schlägt ihn in diesem Leiden. Das ist die erste Deutung; sie macht die Person des Satans zum Subjekt, und sieht darum die Krankheit als seine Schläge an. Das ist also eine personalistische Deutung, die zur Wahrnehmung eines Zustan-

des eine Person als seinen Urheber hinzufügt. Doch dazu tritt dann noch eine zweite Deutung hinzu. Diese findet ihren Ausdruck in folgendem Vorgang. Paulus bittet den Herrn, der also über dem Satan stehen muß, daß er ihm das Leiden wegnehme. Der Herr aber tut es nicht, sondern läßt es ihm. Da steht auf einmal dieses Leid in einem andern großen Zusammenhang vor den Augen des Apostels. Es hat einen Sinn, und zwar in dem Sinne eben dieses Herrn, und es hat einen Zweck im Sinne der bessern Seite an der Seele des Apostels. Es soll ihn nämlich vor der Ueberhebung bewahren. Diese lag ihm sehr nahe, weil er großer mystischer Erlebnisse gewürdigt worden war. Nun hört er eine Stimme: Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig. „Je schwächer ich bin, desto stärker ist Gott; auf Gott und nicht auf mich kommt es an." So klingt das ganze Erleben in Ruhe aus, und die Seele wird voll Friedens.

Wir achten vorläufig auf folgende Dinge, die sich uns an diesem Modell klar ergeben. 1. Hier ist uns ein visionär ekstatisches Erlebnis gegeben, wie es auf dem Boden der Religion häufig begegnet: es wird eine höhere Welt, wie wenn sie sinnenfällig wäre, wahrgenommen, Stimmen ertönen, Himmel werden geschaut und durchmessen. 2. Die Vorstellung eines höheren mächtigen Willens beherrscht das ganze Ereignis, eines Willens, der befiehlt und der Macht hat auch über einen andern mächtigen Willen; und der starke Wille hat ganz andere Gedanken als Paulus, meint es aber gut mit ihm und mit seiner Sache. 3. Endlich drückt sich in dem Endergebnis des Vorgangs eine bestimmte Wertschätzung aus, nämlich die der Demut im Gegensatz gegen die hochmütige Einbildung.

2. Kor. 8—9. Wieder steht eine ganz greifbare Sache im Mittelpunkt. Das ist die Kollekte, die Paulus seinen Korinthern empfehlen will. Auch sie leuchtet auf einmal in einem merkwürdigen Licht auf. Sie ist nämlich eigentlich ein Dienst an den Brüdern und ein Dienst an Gott. Gott fordert sie, Gott wird auch jedes Opfer vergelten. Gott aber wird auch um ihret — der Leser und Spender willen dankbar gepriesen werden, und

zwar von den dankbaren beschenkten Glaubensgenossen in Jerusalem. Denn Gott bedarf gleichsam der Gaben der Korinther, um diesen Armen seine Gnade zuzuwenden. Damit erstatten die Geber zugleich Gott ihren schuldigen Dank dafür, daß er sie errettet hat aus der Sünde; sie geben Geld für Geist.

Was liegt hier wieder vor? Eine Aufgabe für das tätige Leben erscheint in enger Beziehung zu einem höheren Willen, Gott. Ihre Erfüllung ist sein Wunsch, und sie kommt ihm zugute. Wir haben also wieder diese personalistische Ausdeutung, die über eine wichtige Sache Gott als Subjekt stellt und diese Sache dann von ihm gewünscht und belohnt werden läßt. Zugleich aber ist diese Kollekte Dienst an den Brüdern und sittliche Pflicht. Mit diesen beiden Punkten haben wir die beiden letzten Punkte von vorhin wieder aufgenommen: nämlich Gott und das Sittliche als sein Wille. Wir merken schon, wie Gott und die sittliche Wertschätzung zusammengehören. Nur von dem ersten der vorhin aufgeführten Punkte merken wir nichts: keine Vision, keine Stimmen; es ist alles ruhiger gehalten. Es ist mehr eine intuitive Erkenntnis als eine übernatürliche Offenbarung.

So regelt Paulus für sich selbst an zwei Stellen sein Erleben und sein Tun, indem er es mit Gott in Verbindung bringt, der alles im Sinne des Guten bewältigt wissen will. Unser höchstes Ziel ist nun ein Leben, in dem wir es gerade so machen. Und für unser Amt ist das Ziel eine Praxis, in derselben Weise unsere Leute alles Erleben auffassen und alles Tun anfassen zu lehren. Darum haben wir allen Grund, uns noch eingehender klar zu machen, was dieser ganzen Weise des Apostels zugrunde liegt. Es steht ganz im Dienste unserer praktischen Aufgabe, wenn wir uns jene beiden Vorgänge klar machen unter dem Gesichtspunkt Eindruck — Ausdruck. Denn was suchen wir anders als Ausdrücke, um jene Eindrücke in unsern Leuten zu erzeugen und zu befestigen?

Welchen Eindruck also hat Paulus beidemal, und wie ist der genauer zu fassen? Wir suchen diese Frage zu beantworten, indem wir konstruktiv verfahren und keinen Anspruch

darauf machen, die Sache genetisch zu erfassen. Das erstemal ist es dieser Eindruck. Das, was scheinbar böse Folge leiblicher Zustände ist, ist zuletzt und wirklich gut, denn es steht im Dienste eines höhern sittlichen Zweckes, so sehr es auch als das Werk eines bösen Willens erscheinen mag. Und diese straffe Beziehung eines gegebenen Zustandes auf sittliche Förderung ist sozusagen das nächste psychisch Reale, das empirisch Wirkliche des ganzen Eindrucks. Dem entspricht dann als Ausdruck die gegebene Schilderung: das Leiden hat zwei Subjekte und zwei Prädikate, die gleichsam einer ganz andern Ebene des Geschehens angehören. Der höchste und ausschlaggebende Wille ist aber der ethische, der alles Geschehen und darum auch diese Krankheit samt ihrer Dauer in seinen Dienst stellt. Er ist unerbittlich, wie die Ablehnung der Bitte beweist, die doch für eine höhere Wertschätzung Erhörung ist.

Die Kollekte macht dem Apostel den Eindruck: sie ist unbedingt nötig, als Leistung an die Armen und als Dank der Besitzenden. Dem entspricht der Ausdruck: Ein höherer Wille will diese Betätigung der Liebe. Es nimmt also wieder ein zweites sittlich geartetes Subjekt die Sache in die Hand als seinen Wunsch und sein Ziel, wie es dort das Erleben, das auch zuletzt von ihm wenigstens zugelassen war, auf das Sittliche hinausführt.

Nun aber kommt die wichtigste Frage für uns: Was liegt zwischen diesem Ausdruck und jenem Eindruck? Welches ist die Netzhaut, auf der sich Leiden und Liebesaufgabe so abdrückt? Und was ist es, das sich in jenen Ausdrücken ausdrückt? Hier ist also die Stelle, wo man das Organ der Religion suchte. Aber das ist ja schon eine zusammenfassende Deutung, die die Religion selbst schon voraussetzt und die der Weise entspricht, wie wiederum die Religion über sich selber denkt. Wir fragen nur nach psychologischen Dingen. Wir dürfen darum auch nur mit Vorsicht „das religiöse A priori" sagen, indem wir diesen Ausdruck bloß zur Abkürzung, aber ohne erkenntnistheoretische Ansprüche gebrauchen. Fassen wir in jene Stelle unserer Seele hinein, so finden wir nach dem, was wir schon oben bemerkt

haben, Dreierlei darin.

1. Eine sehr starke Schätzung sittlicher Art, nämlich die der Demut und der Liebe.

2. Die Vorstellung eines Willens, der nach der Analogie eines menschlichen Willens gedacht ist; der schätzt gerade so, wie es der Urheber jener Aeußerungen tut, nur hat er noch dazu die Macht, seiner Schätzung Nachdruck zu geben. Das ist also eine sehr optimistische Stimmung und Auffassung, die dem Guten einen hohen Platz einräumt und die Macht über die Welt zur Verfügung stellt. Welcher seelischen Tätigkeit gehört nun diese Weise an, einen solchen überlegenen und überweltlichen Willen zu sehen über den Dingen? Wie jene Schätzung eine bestimmte Weise des Gefühles ist, indem nämlich Lust und Unlust auf das Gute bezogen wird, so ist dieses zweite Stück eine Sache der Phantasie. Und zwar kann man ihre Leistung genauer so ausdrücken: sie schafft ein Bild, das jener Schätzung als kosmische Ergänzung dient; und zwar schafft sie es, indem sie nach dem Grundsatz verfährt: bestimmte Vorstellungen aus dem Gebiet der gewöhnlichen Erfahrungen zusammenzustellen, die ähnliche Gefühle zu erwecken imstande sind, wie sie jener Macht zugeschrieben werden. Diese Vorstellungen werden dann zu einem Bilde vereinigt, und dieses wird in die überweltliche und unendliche Weite hinausgeworfen. Daß das immer wieder bloß der psychologische Hergang, aber keine erkenntnistheoretische Auflösung der ganzen Entwicklung ist, braucht nur der Sicherheit wegen erwähnt zu werden. Das Entscheidende ist eben dies, daß eine Beziehung zwischen dem Einzelwillen und dem kosmischen auf Grund der gleichen Schätzung möglich ist.

3. Damit ist aber der religionspsychologische Bestand noch nicht ganz ausgeschöpft. Es bleibt noch ein großer Rest übrig, den wir nur sehr mangelhaft erfassen können. Das sind bestimmte Verflechtungen von Vorstellungen und Gefühlen, die eine besondere Färbung gewinnen und sie dem ganzen Gefühlskomplex mitgeben. Vertrauen, Pietät und Ehrfurcht, Ergebung, Dank und Hoffnung — alle diese Gefühle schwingen mit in jenen religiösen Erlebnissen. Sie ließen sich selber wieder in der Weise auf-

lösen, daß man sie in bestimmte Verbindungen von psychischen Einzelstücken zerlegte, also von jenen Dingen, die wir der feinen Analyse Wundts verdanken; auf Grund von Anregungen, die mir R. Kabisch gegeben hat, habe ich in der dritten Auflage meines Buches „Wie predigen wir dem modernen Menschen" I. S. 86 f. solche Analysen eingefügt. Dazu kommen noch einige besondere Vorstellungen, die wieder einen besondern Gefühlston neben sich haben, sei es als ihre Wurzel sei es als ihre Frucht; so etwa die Vorstellung vom Satan, von der göttlichen Vergeltung, von der verpflichtenden Kraft des Vorbildes Christi. Dazu gehören als besonders wichtig die Gefühle mystischer Art, die mit wundersamen Vorstellungen gepaart sind, also die Entzückung, die die Erhebung in den dritten Himmel, das Hören göttlicher Stimmen und das Schauen seliger Gefilde begleitet. Diese Dinge bilden das ganz Individuelle in dem religiösen Vorgang, gleichsam die Blume im Wein. Darum sind sie einer genauen Analyse nicht zugänglich, wenn man sich auch überwinden könnte, sie mit einer solchen analytischen Methode zu bewältigen. Dieses dritte Stück, also das ganz Eigentümliche und Unableitbare, wird sich als das herausstellen, das auch der Beeinflussung am meisten sich entzieht.

Darum gebührt unsere Hauptaufmerksamkeit den ersten beiden Punkten, der Schätzung des Sittlichen und der dazu gehörigen Phantasievorstellung von dem überlegenen göttlichen Willen, der ähnlich gerichtet ist. Sie bilden zusammen den notwendigen Kern in dem ganzen Gebilde von Gefühlen und Vorstellungen, das wir Religion nennen.

Offenbar stehen sie im engen Zusammenhang mit einander. Der Mensch und sein Gottesbild stimmen überein. Freilich gilt das nur von dem idealen Teile des Menschen. Sonst ist Gott größer als sein Herz und auch sogar als sein Gewissen. Freilich ist diese enge Beziehung nur begrifflich und ideell notwendig. Die Wirklichkeit wird uns ganz andere Bilder zeigen. So gehört etwa zu einem sittlich gearteten Bilde von Gott, wie es der Mensch aus seiner Unterweisung bekommen hat, ein auf das Natürliche und Sinnliche gerichteter Wille; oder es kann auch

umgekehrt sein. Davon soll später noch mehr gesagt werden. Hier handelt es sich nur um eine ganz allgemeine Regel und um eine Konstruktion: die sittliche Höhenlage des Menschen und sein sittliches Bild von Gott gehören zusammen. Von dem sittlichen Mittelpunkt aus bekommt der ganze Umkreis des religiösen Denkens seine Färbung: Gott, Heil, Heiland, Rettung, Kultus und Dienst Gottes — alles, was kraft eingeborner Notwendigkeit zum Umkreis des religiösen Denkens gehört, wird auf jeder Höhenlage der Religion, wie sie durch ihr leitendes Wertbild bestimmt ist, diesem Ideal entsprechend gefaßt und dargestellt. Umgekehrt schlüpft auch niemand mit Wahrheit in das christlich religiöse Denken hinein, außer durch die enge Pforte dieser sittlichen Wertschätzung.

Diese drei Dinge, Wertschätzung, Phantasiebild und jenes unzerlegbare und eigentümliche Gebilde sind zusammenzudenken und stellen jene Netzhaut dar, mittels deren die Erlebnisse und Aufgaben den Eindruck machen, der sich in dem Ausdruck „Gott will es so“ zu äußern sucht. Wir haben diese unsere drei Stücke gleich in der Reihenfolge aufgezählt, wie sie sich einer Beeinflussung und Gestaltung zugänglich erweisen werden: Gefühlslage, Vorstellungen und Eigentümliches.

Ehe wir darauf eingehen, müssen wir noch einige Eigenschaften jener religiösen Vorgänge, die wir an Paulus beobachtet haben, nachtragen. Jenes ganze Geflecht von Gefühlen und Vorstellungen ist bei Paulus mit der größten Ueberzeugung und Gewißheit verbunden. Es steht nämlich im engsten Zusammenhang mit seinem innersten Selbstgefühl und dem Glauben an sich selbst; es ist mit seinem ganzen und innersten Ich auf das festeste verbunden. Ferner antwortet es selbständig auf jeden Reiz, und zwar sofort und ganz sicher. Beide Vorgänge machen nicht den Eindruck, als wenn ihr Ergebnis auf einem längeren Nachdenken beruhte, sondern als wenn sich die ganze Erkenntnis schnell und gefühlsmäßig vollzogen hätte. Ferner erweckt Paulus nicht den Verdacht, als wenn er sich jene Eindrücke habe suggerieren lassen oder sich selber suggeriert hätte, sondern daß sie ganz echt und eigen in seiner Seele erwacht

sind. Das ist die eigentlich religiöse Natur, die wie hier Paulus sofort und ganz treffsicher eine Sache, die aus ihrer Lage an sie herankommt, mit ihren religiösen Organen anfaßt und bewältigt. Die religiöse Einstellung muß stets bereit sein, um sofort und sicher zu arbeiten. Solches ist aber nicht allen gegeben.

So glauben wir mit jenen drei inhaltlichen und diesen beiden formalen Kennzeichen die religiöse Seele des Apostels, wie sie sich in diesen beiden Aeußerungen zeigt, soweit analysiert zu haben, wie es möglich und für unsern Zweck nötig ist. Die sichere und möglichst schnelle Bewältigung der Ereignisse und Aufgaben des Lebens unter dem Gesichtspunkt des heiligen Gotteswillens, der ein sittliches Leben will, und zwar in einer ganz persönlichen Form — was wir andern paulinischen Stellen entnehmen können — und dies alles in einer ganz besondern eigentümlichen Art — das ist das Ergebnis unserer religionspsychologischen Untersuchung und zugleich die Aufgabe, die als das Ziel christlicher Entwicklung unsere Arbeit und das Nachdenken über sie zu beschäftigen hat.

Diese unsre Erkenntnis der paulinischen Religiosität können wir nun noch in einen allgemeinern Zusammenhang einstellen. Zuerst bietet sich uns dazu an die Religion, die Jesus gelebt und gelehrt hat. Wir könnten in einer ähnlichen Weise, wie wir es soeben mit jenen paulinischen Stellen getan haben, auch etwa das Unser Vater analysieren. Noch einmal sei betont, daß das eine sehr peinliche aber notwendige Aufgabe ist. Und wenn wir sie versuchen, so wissen wir wieder ganz genau, daß wir nur einzelne Stücke herausholen können, die aber niemals das Ganze darstellen. Denn dieses Ganze ist ein Gebilde für sich, das sich jeder erschöpfenden psychologischen Analyse entzieht. Aber wenn man hineingreift, wird man wieder dieselben Stücke finden wie bei Paulus, und zwar in derselben oder mindestens einer ähnlichen Art. Das bezieht sich zumal auf die Schätzung der entscheidenden Werte; gerade darin liegt eine viel wichtigere Einheit zwischen Jesus und Paulus als in dem Vorstellungsgut. Aber auch dieses ist eben aus diesem Grunde und auch vermöge

der gemeinsamen Kultur bei beiden im Ganzen gleich. Der wichtigste Zug ist ganz sicher hier wie da zu finden, nämlich die Deutung der Welt und des Lebens von dem Willen aus, der den Hauptwert in seiner Hand hält. Besonders ist dann nur die Grundstimmung: es stecken in dem Unser Vater andere Untertöne, wie in jedem besondern Ausdruck religiösen Innenlebens.

Der weiteste Zusammenhang wäre dann die psychologische Grundstruktur der Religion überhaupt. Darauf wollen wir hier nicht näher eingehen. Wir wollen nur auf den Aufsatz verweisen, den ich im Jahrgang 1906 dieser Zeitschrift über „Die religiöse Phantasie und die Verkündigung" geschrieben habe. Dort ist ausgeführt, wie die hier von uns in der Erkenntnis der christlichen Religion zugrundegelegten Kategorien von allgemeiner Bedeutung sind. Wenn dort noch ausdrücklich die Leistung dazutritt, so entspricht dem in unserer christlichen Religion der Kultus und die sittliche Betätigung. Die Hauptsache ist immer diese: allen Seiten an der Religion liegt dieselbe Wertschätzung zugrunde; oder anders ausgedrückt, alle ihre Bestandteile liegen auf derselben Ebene der Wertschätzung. Daß dieses nur ideell und schematisch gilt, braucht nicht mehr gesagt zu werden, ebensowenig wie das Andre, daß diese ideelle und schematische Erkenntnis einen großen heuristischen und systematischen Wert hat.

II. Religiöse Volkskunde.

So sieht unser religiöses Soll aus in unserer religionspsychologischen Fassung. Wie weit es verpflichtet, darüber später noch ein Wort. Nun soll zuerst das religiöse Sein untersucht werden, und zwar wie es sich uns in der christlich kirchlichen und auch noch in der außerkirchlichen Volksgemeinschaft darbietet. Beidemal soll dies unter dem Gesichtspunkt geschehen, daß die Arbeit der religiösen Beeinflussung allen Grund hat, ihren Gegenstand möglichst genau zu kennen. Wir wollen dabei so verfahren: zuerst soll der religiöse Bestand in einer möglichst übersichtlichen und umfassenden Weise skizziert, dann sollen einige religiöse Vorgänge analysiert und endlich einige Gesetze des religiösen Lebens zusammengestellt werden. Das wollen wir

wiederum alles religionspsychologisch zu erfassen, also in Verbindung mit den gewöhnlichen Methoden der Psychologie zu bringen suchen. Das ganze ist gedacht als ein anspruchsloser Versuch, die so wichtige Aufgabe einer Phänomenologie des religiösen Lebens zu fördern.

1. Der religiöse Bestand. Hierbei handelt es sich um die „Religiöse Volkskunde" im strengen Sinne. Genauer aber kommen nur ihre Voraussetzungen in Betracht. Denn sie selber sieht es darauf ab, die Religiosität bestimmter Gruppen in der Gestalt von Typen zu beschreiben. Diese ihre Arbeit wollen wir zu skizzieren versuchen. Zuvor bedarf es einer eingehenden Erörterung des Begriffes „Typ"[1]. Wir wollen ihn zu gewinnen suchen, indem wir ihn von einigen Begriffen abheben, mit denen er in Beziehung steht. Dabei kommen zwei Begriffspaare in Betracht, nämlich zuerst das Begriffspaar „Wirklichkeit und Ideal" und das andere „Gattung und Einzelwesen". Wie verhält sich der Typ zu der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit? Mit ihr hat er es ohne Zweifel vor allem zu tun. Aber er steht nicht so zu ihr, daß er etwa die eigentlich wirklichste Wirklichkeit hinter den einzelnen Erscheinungen erfassen wollte; dies versucht der Typ ebensowenig mit den Dingen wie das Gesetz mit den Vorgängen. Er will auch nicht Schemata oder Schubladen aufstellen, in die sie dann einfach verteilt werden kann wie die Waren im Laden. Jenes Erste ist die falsche Anschauung über Erkenntnis, die am besten noch immer mit Realismus bezeichnet wird. Sie übersieht, daß der Begriff und auch der Typ Gedankendinge sind, denen nichts in der außer uns gegebenen Wirklichkeit entspricht. Die zweite Auffassung, die die Schubladen aufstellen und anfüllen will, versucht eine Aufteilung der Wirklichkeit, die eine genaue Registrierung nach allen erreichbaren Merkmalen voraussetzt; das gibt aber nur den Be-

[1] Die Anregung zu der folgenden Ausführung und ihre Hauptgedanken verdanke ich dem Aufsatz von Max Weber über „Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis" im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 19. Bd. Neue Folge 1. Tübingen 1904.

griff eines Dinges oder einer Gattung von Dingen, aber keinen Typ. Der Typ hat ohne Zweifel mit diesem Begriff gemeinsam, daß er eine Schöpfung unsres Geistes ist, der Merkmale der Dinge zu einem neuen Gedankending vereinigt, wie es sich selbst in der Wirklichkeit nicht findet. Aber er unterscheidet sich dadurch von ihm, daß er aus der Wirklichkeit bloß die hervorstechendsten Züge herausholt und diese in ihrer Eigenart steigert, um sie zu einem scharf umrissenen Bilde zu gestalten. Er ist also auch nicht eine Zeichnung des Durchschnittes von den zu einer Gattung gehörenden Einzeldingen, sondern in viel höherm Grad ein Gedankengebilde, das aus persönlicher, man möchte sagen, künstlerischer Auswahl von einzelnen Zügen beruht. So steht er zur Wirklichkeit, daß er sie in ein Einzelbild aufsammelt. Wie verhält sich aber dieses zu dem Ideal? Typ und Ideal sollten von einander durch dieselbe Kluft getrennt sein wie Sein und Soll. Aber darin liegt oft ein Fehler, daß man in den Typ Züge einschwärzt, die zum Ideal gehören. Das kann man versuchen, weil man sein Ideal aus der Wirklichkeit herausgewinnen oder weil man eine gewisse sympathische Wirklichkeit ideal färben will. Beides aber widerspricht dem Sinn des Typ, weil er kondensierte Wirklichkeit und nicht das ideale Gegenstück zu ihr bieten will. Der Typ darf nur Gegebenes, nicht Gefordertes darstellen. Freilich will er dazu dienen, daß man Wirklichkeit an ihm mißt und mit ihm vergleicht; aber nicht um sie wertend zu beurteilen, sondern nur um sie zu verstehen. — Dieses wird uns im einzelnen noch klarer, wenn wir das andere Begriffspaar ins Auge fassen. Es war schon bemerkt, daß der Typ nicht aus den Gattungsmerkmalen ohne weiteres besteht. Denn seine Aufgabe ist ja gerade die, das Einzelne und nicht das Gattungsmäßige zu erkennen. Dazu faßt er Züge von hervorstechender Bedeutung, die sich ganz zerstreut auf dem Boden der Gattung finden, zusammen. Sie gestaltet nun jene schöpferische Tätigkeit zu dem Bilde eines gedachten Einzelwesens aus. Das wird es so, wie es da in dem Typ gezeichnet ist, gar nicht geben. Von dem Typ wird nur verlangt, daß es ein solches so geben könnte. Die an der Wirklichkeit geschulte Phantasie muß es als ein solches

erkennen, das der Wirklichkeit adäquat ist. Es muß also das ganze Gebilde nach der Kategorie der objektiven Möglichkeit konstruiert sein (M. Weber). Der Typ enthält also Allgemeines, das bezeichnend für eine bestimmte Gattung oder Gruppe ist, in der Form eines von der realistisch gerichteten Phantasie geschauten und gezeichneten Einzelbildes. Wir können zusammenfassend so sagen: der Typ zeichnet kein Ideal, sondern Wirklichkeit, aber die Wirklichkeit gibt er als ein ideelles Gebilde. Der Typ zeichnet kein Einzelwesen, sondern eine Gruppe, aber er zeichnet diese, indem er die Gestalt eines Einzelwesens aus ihren hervorstechenden gemeinsamen Merkmalen gewinnt, die er zu diesem Zweck isoliert und sehr gesteigert hat. Darum hat er immer etwas Künstlerisches an sich. Abgesehen von der ästhetischen Freude, die er verschaffen kann, besitzt er noch einen hervorragenden heuristischen Wert. Denn er hilft dazu, die Einzelwesen der Gruppe, von der er gewonnen ist, wieder zu erkennen und zu verstehen, indem er unserm Blick gleichsam ihr seelisches Knochengerüst zeigt, das so häufig hinter den äußern Zufälligkeiten zurücktritt.

Freilich wird es nötig sein, daß man solche Typen von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus entwirft. Denn der wirkliche Mensch ist meistens nicht nur nach einer Seite hin typisch, sondern nach mehreren Richtungen hin, die er mit andern Leuten gemeinsam hat. Darum kommt es darauf an, möglichst viele Typarten zu zeichnen in der Hoffnung, daß uns die Verbindung von mehreren unter ihnen dem Einzelwesen nahe führt, das wir so erkennen und verstehen wollen. Wir wollen als Beispiel dafür den oberhessischen Bauern nehmen. Darin stecken folgende Typen: der Deutsche, der Oberhesse, der Bauer. Wir hätten also, wenn wir die Religion dieser Leute erkennen wollten, die Aufgabe uns klar zu machen, welches die typischen Züge an der Religion des Deutschen, des Oberhessen und des Bauern sind. Wenn wir diese Typen zusammen-, oder genauer, aufeinanderlegen, dann nähern wir uns der Erkenntnis der Frömmigkeit dieser Gruppe. Freilich wird man dann immer mehr bemerken, daß jene genannten Merkmale nationaler, geographischer und ökonomischer Art noch lange nicht hinreichen, um das religiöse Leben

eines Menschen, wie es wirklich ist, zu erfassen. Denn es hängt noch von vielen andern Dingen ab oder mit ihnen zusammen. Aber auch dahinein kann eine Untersuchung weit vordringen, die es darauf absieht, Allgemeines zu finden. Denn es ist schon von vornherein klar und läßt sich immer wieder zeigen, daß das religiöse Leben mit der ganzen Fülle der andern leiblichen und seelischen Bestandteile des Menschen in engem Verhältnis steht. Ja genau genommen zeigt es sich nur im Bunde mit solchen; rein kommt es bloß in der Abstraktion vor. Unsere Aufgabe soll nun sein, eine solche Uebersicht zu versuchen, die alle jene Dinge zusammenstellt, mit denen das religiöse Leben in Verbindung tritt. Dabei kommt es uns natürlich darauf an, zu sehen und womöglich zu verstehen, wie jene Dinge das religiöse Leben färben und gestalten. Damit könnten wir Folgendes erlangen: eine Uebersicht über eine große Fülle von Verbindungen des religiösen Lebens mit Bestandteilen des andern Lebens, die uns dann helfen, immer mehr das religiöse Leben in sein wirkliches gegebenes Einzelwesen hinein zu verfolgen. Je größer die Zahl dieser Verbindungen wird, desto kleiner werden die Gruppen, die wir erkennen, desto mehr nähern wir uns also der Erkenntnis des wirklichen religiösen Lebens. Natürlich bleiben wir damit nicht nur dem einzelnen religiösen Menschen, sondern den kleinsten Gruppen immer noch fern. Aber diesen hoffen wir immer näher zu kommen, wenn wir stets versuchen, die größern Allgemeinheiten noch weiter in kleinere aufzulösen. Den einzelnen Menschen freilich können wir auch dann nicht ganz und wirklich erfassen. Denn der ist ein Einzelwesen von ganz eigentümlicher Art. Aber soweit er mit allgemeinen Zügen zusammenhängt, die sich in allen Gruppen finden, zu denen er gehört, erfassen wir mit unsern Abstraktionen seine wirkliche Gestalt; der Rest ist und bleibt dem Versuch, ihn auf allgemeine Regeln zu bringen, unerreichbar.

Wir wollen im Folgenden eine Uebersicht über die Erscheinungen des religiösen Lebens geben. Da dies nur möglich ist, wenn wir die religionspsychologischen Wurzeln dieser religiösen Typen schematisch aneinander reihen, so bedienen wir uns der

oben S. 419 genannten drei Stücke: a) soll die Wertschätzung behandelt werden, die dem ganzen Vorgang innewohnt, b) das Bild von Gott und göttlichen Dingen, das dazu gehört, c) dann soll noch ein Blick auf das Eigentümliche und Besondere geworfen werden. Nur mit einer solchen schematischen Art werden wir der unübersehbaren Fülle der Dinge einigermaßen Herr.

a) Sehr einfach ist die Einteilung, was die Schätzung angeht. Wir haben im ganzen die selbstsüchtig sinnliche und die sittliche Wertschätzung zu unterscheiden. Jene läßt sich wieder in die rein sinnliche, die Essen und Trinken und leibliches Wohlsein überhaupt am höchsten stellt, und in eine geistig ideale Schätzung zerteilen, der es vor allem auf die Ehre ankommt. Man weiß nicht recht, wohin man die Wertung solcher Güter wie Vaterland, Familie und andere Gemeinschaftsformen stellen soll. Denn bald sind sie nur eine andere Form des Egoismus, also einer erweiterten und klugen Selbstsucht, bald aber gehören sie in die Reihe der sittlichen Werte hinein. Diese selbst umfassen auch mancherlei Werte: von der sittlichen Korrektheit an geht es hinauf bis zu der Höhe der geistig sittlichen Persönlichkeit. Alle diese Schätzungen können sich auf den Besitz jener Güter in dieser Welt beziehen oder sie können sie auch in einer andern Welt suchen, die dann entsprechend ausgestattet wird, indem der Himmel als der Ort erscheint, wo alle Wünsche erfüllt werden. Es kann sich aber auch das Sehnen fast ganz rein auf Gott selbst werfen, indem er, seine Gemeinschaft oder sein Genuß erstrebt wird. Aber auch hier schwingt doch stets ein Ton aus dem sinnlichen oder sittlichen Gebiete mit.

Diese Schätzungen können sich nun ganz gut auf den offiziellen und den wirklichen Menschen verteilen. Wie mancher schwärmt für das geistig persönliche Ideal und will sich damit bloß interessant machen, so daß also jene Schätzung als ein Mittel hiefür dienen muß. Oder aber die Schätzungen wogen auf und ab, wie man gerade geschlafen hat. Sie widerstreiten, sie begleiten und bedienen sich einander gegenseitig. Wer weiß nicht, wie schwer es ist, sich auf eine oder die andere wirklich festzu-

legen! Sie können sich nun auch alle miteinander der Religion bedienen. Sie können aber auch ohne sie auskommen und bloß den Wunsch wie die Tat, statt das Gebet und die Hoffnung auf Gott regieren. Jedenfalls spielt aber dieses Stück die größte Rolle bei der Schilderung und Beurteilung bestimmter religiöser Erscheinungen. Man hat eigentlich eine religiöse Person oder Gruppe erst ganz verstanden, wenn man weiß, was sie mit einer Religion überhaupt will. Jede Rangordnung, die mit „tief“ und „hoch“ Frömmigkeitstypen ordnen will, verfährt so, daß sie die zugrundeliegende Schätzung in Betracht zieht. Das sollte man immer mehr berücksichtigen. Denn der Gottesbegriff, nach dem man doch meistens ordnet, ist ja ein Exponent dieser Schätzung. Am verkehrtesten erscheint es mir, wenn man immer noch im Unterricht und auch in der Predigt Höhe und Tiefe nach dem arithmetischen Maßstab Monotheismus und Polytheismus bestimmt. Eine genaue Untersuchung würde nämlich zeigen, daß auch dieser Entwicklung von dem Glauben an die vielen Götter zu dem Glauben an den einen Gott eine Entwicklung des Ideals, also der Wertung zugrundeliegt. Das läßt sich natürlich nur ganz allgemein schematisch behaupten und beweisen. Denn in der wirklichen Religion spielen die verschiedensten Beweggründe mit und die Grenzen treten nicht so scharf hervor, wie es die Erkenntnis dieser Dinge für ihre Zwecke tun muß. Damit sind wir schon auf

b) die Vorstellungen gekommen. Organisch und kraft der den Dingen einwohnenden Logik gehört zu jeder Schätzung eine Vorstellung, die derselben Ebene angehört. Also zur Schätzung des Nationalstaates gehört der Volksgott, zu der der Naturgüter gehören die Phantasievorstellungen der Naturgötter, zu der des geistig sittlich persönlichen Lebens gehört der geistig universale Gott der Propheten und der neutestamentlichen Gestalten. Diese beiden Gruppen lernen wir immer mehr auf die Linie einer bestimmten Entwicklung, nämlich gerade der des Ideales stellen. Damit bekommt der alte messianische Gesichtspunkt ein ganz anderes Aussehen: es kommt ja immer weniger auf den Beweis der geschichtlichen Messiasgestalt als auf die Herausar-

beitung des Ideals und der damit zusammenhängenden Vorstellungen an. Aber wie schon oben einmal bemerkt wurde (S. 420), so gilt diese ganze Zusammenordnung nur ideell. Die Erkenntnis des wirklich religiösen Lebens hat die Aufgabe, ihre besondere realistische Kunst daran zu erproben, daß sie auf die Widersprüche zwischen den beiden an sich zusammengehörigen Stücken Wertschätzung und Vorstellung hinweist. Im Haupt, im Gedächtnis oder im Denken, regiert ein naturalistischer Gottesbegriff, aber im Willen herrscht das Ideal persönlichen Lebens. Im Haupte heißt es wiederum „Gott ist Geist", aber im Ort der Schätzung schwankt das Höhenmaß zwischen dem Vaterland und dem gesunden Viehstall umher. Unter manchem monistischen Kopf steckt das Ideal geistig persönlichen Lebens, das folgerichtig von dem Gegensatz zwischen Geist und Natur aus zu dem christlichen Gottesbegriff kommen müßte; aber sein Inhaber bekämpft ihn als Dualismus. Und wie wirkt dann doch auf diesem Gebiet die Gewohnheit und die Suggestion, so daß ganz fremdartige Vorstellungen mitgeschleppt, ja als religiöses Gut verehrt werden! Wie ist oft auch das religiöse Vorstellungsleben ganz verkümmert oder hat ganz seltsame Verkehrungen und Umformungen erhalten! Lieblingsmeinungen drängen alle normalen Vorstellungen zurück oder merkwürdige Atavismen treten auf. Damit sind wir schon zu dem Dritten gekommen. Das sollte

c) das Eigentümliche und Besondere sein. Hier öffnet sich vor uns die ganze unübersehbare Fülle der Wirklichkeit. Damit aber tut sich auch eine Fülle von Aufgaben auf, die noch fast gar nicht angefaßt sind, aber des Novellisten und Feuilletonisten harren, der in dem Einzelnen Allgemeines und Typisches zu geben weiß. Ich kann hier nur wieder ganz schematisch skizzieren. Dabei steigen wir auf von der Tiefe der menschlichen Natur, wo Leib und Seele sich nur eben von einander unterscheiden lassen. Dazu gehört das ganze Wesen des Geschlechtes, das die Art der Religiosität gemäß seiner Kraft schon in seiner Normalität immer verschieden gestalten hilft. Anders ist die Frömmigkeit der Männer, anders die der Frauen, und die Einflüsse der Sexualität steigen bis hoch hinauf in die reli-

giöse Vorstellungs- und Gefühlswelt. Der *Rasse*, ja auch dem *Klima* kommt ebenfalls eine große Bedeutung zu; ganz anders ist die Religion des Pfälzers und die des Marschbewohners. Besonders interessant ist uns der Einfluß des *Alters* auf die Religion; denn der Unterricht hat allen Grund, genau auseinanderzuhalten, was die Jugend selbständig an religiösen Eindrücken erreichen kann und was man ihrem Gedächtnis als Ziel ihrer Entwicklung einprägen muß. Daneben ist uns noch für die Pflege der ihnen dienenden Vereine die religiöse Stellung der Jünglinge und der Jungfrauen von Bedeutung; hier kreuzt sich schon die Einwirkung des Alters mit der des Geschlechtes, oder vielmehr sie verbinden sich zu einer Verflechtung, die mit andern dazu hilft, daß man die bestimmte Eigenart einer dörflichen Jugend oder eines Vereines erkennen lernt. So wenn man etwa noch die Einflüsse des Standes und der Arbeit dazunimmt oder die Gegend und die Ueberlieferung herbeizieht. Dazwischen reichen noch die Fäden der religionsgeschichtlichen Analogien herein; so ist etwa die kindliche Religiosität oft ähnlich der primitiver Kulturvölker. Oder der Jüngling ist kritisch und ablehnend, höchstens versteckt er zartere religiöse Empfindungen in seiner Männerbrust. *Abnorme physische Zustände* ragen ebenfalls herein; so etwa — um von ausgesprochenen pathologischen Zuständen zu schweigen — ist nicht gegenwärtig gerade oft die Neurasthenie die Wurzel, aus der das Gefühl der Abhängigkeit und die Sehnsucht nach Kraft aufsprießt?

Nun geht es immer mehr dem *geistig-seelischen Leben* zu. Zunächst kommen die *Temperamente* und das Naturell mit ihren großen Einflüssen auf das religiöse Leben. Damit hängt auch die so wichtige *Grundstimmung* zusammen, die entweder hell oder trübe gefärbt, von Einfluß darauf ist, ob sich die Frömmigkeit optimistisch oder pessimistisch anläßt. Von ganz besonderer Bedeutung ist natürlich die Stärke und die Art der *Phantasieausstattung*; denn wie ganz anders vermag sie eine Religion gestalten zu helfen, je nachdem sie kümmerlich und trocken oder stark und üppig ist. Vielleicht liegt hier der Grund, warum so viele Menschen zwar die richtige Schätzung,

aber nicht die dazu gehörigen Vorstellungen gewinnen können. Eine Reihe von andern Dingen dürfen auch nicht vergessen werden, die zu dem Grundcharakter der Seele gezählt werden müssen. Dahin gehört etwa der Grad der Intensität und Tatkraft der Seele; welcher Unterschied ist es doch, ob das religiöse Leben das ganze Leben durchglüht, wie es das Besondere an dem Neuen Testamente ist, oder ob es nur als eine Suggestion angeflogen ist und wie ein leichter Schleier darüber liegt. So steht es auch mit der Spannkraft der Seele; von ihr hängt es ab, ob sich das religiöse Leben über die ganze Breite des Lebens ausdehnt oder ob es nur Sonntagsschmuck ist und höchstens auf ganz starke Reize des äußern Lebens antwortet. Hat nicht der Grad der Beweglichkeit einer Natur auch eine große Bedeutung? Welcher Unterschied von der dogmatisch starren Natur bis zu der übermodernen, die jedem Eindruck und Reize nachgeben muß! Von großem Einfluß ist auch das Maß, in dem eine Natur selbständig ist: der Eine läuft so mit, der Andere wird zum überzeugten Gläubigen und Propagandisten. Oder der Eine ist ein Eigenbrödler und der Andre wird ein Kirchenmann. Damit verwandt, aber nicht ein und dasselbe ist die Verfassung einer Seele in Bezug auf ihre Stellung zur Außenwelt: die eine ist mehr auf das tätige, die andre mehr auf das ruhende und duldende Verhalten zu ihr eingerichtet: auch dies Fundament zwingt das Haus der Religion in besondere Formen und Gestalten. An der Grenze nach den höhern Regionen des seelischen Lebens hin liegt das Gemüt: ob es innig, tief oder reich ist, das macht sich in der ganzen Religiosität geltend, und zwar in dem Grad, in dem einer Verständnis für die Mystik hat.

Man kann noch einige Schritte weiter gehen, um allerlei Grundzüge des Charakters zusammenzustellen, die noch halb in der Natur stecken und ebenso der Religiosität eine bestimmte Färbung geben. Sind nicht solche Dinge, wie Pietät, Gewohnheit und Sinn für Autorität von dieser Art, daß sie in der psychisch-physischen Grundnatur des Menschen verankert seine Religion aufs stärkste beeinflussen? Hier hätten wir sozusagen

den psychologischen Ort für allen Orthodoxismus, der natürlich auch die freieste Theologie zu seinem Inhalt haben kann. Und diesen Zügen stehen wieder andre gegenüber, die ebenso den Eindruck machen, mit der Grundbeschaffenheit des Menschen im Zusammenhang zu stehen, mag auch nachher Entwicklung und Selbsterziehung noch manches zu ihrer Ausbildung beitragen. Ich meine etwa eine gewisse Sucht, sich immer im Gegensatz zu allem Geltenden zu stellen, die sich oft nur langsam zu der eben erwähnten charaktervollen Selbständigkeit abklärt. Alles das hilft die Art, wie ein Mensch fromm ist, zu gestalten und zu färben. Und immer wieder tritt uns Dogmatikern dabei die Frage nahe, wo denn nur Normalformen stecken oder überhaupt möglich sein können. Sie werden sich nicht auf diese individuellen Dinge erstrecken dürfen, sondern allein auf dem Gebiet der Schätzung zu suchen sein.

Aber wir treten in den Bereich des geistigen Lebens ein. Als Uebergang nehmen wir die Wahrnehmungstypen visuell, auditiv, motorisch, auf deren Bedeutung Höffding in seiner Religionsphilosophie aufmerksam macht. Geradeso ist die Weise, wie einer geistig auffaßt, von Bedeutung; denn die Religion wird ganz anders, ob die Welt naiv und intuitiv oder ob reflexiv aufgenommen wird. Ferner ließe sich die Beziehung der großen Begabungstypen für das religiöse Leben untersuchen: der mathematisch-naturwissenschaftliche Typ hat im allgemeinen wenig Neigung zur Religion, was auch durch die bekannten gläubigen, großen Naturforscher nicht umgestoßen wird; der philosophisch systematische und der historische haben schon mehr Neigung zu ihr, ebenso der künstlerisch-ästhetische Typ. Damit stünde nun die Weise der Frömmigkeit in Verbindung, nämlich die rationalistische, dogmatische, ekstatische und mystische Religiosität.

Am interessantesten ist aber das Verhältnis zwischen Naturausstattung und Geschichte. Es sollte die Naturausstattung die Ansatzpunkte, etwa der Mystik, aufweisen und die Geschichte dann zeigen, wie sich bestimmte geschichtliche Formen immer wieder in verwandten Zeiten und Naturen neu erzeugen.

Das gibt doch sicher für den Historiker neue und wichtige Aufgaben; nicht zufrieden damit, seine geschichtlichen Verläufe mit interessanten geschichtsphilosophischen Längs- und Querlinien zu durchziehen, gräbt er dann tief hinunter in den seelischen Wurzelboden. Dann rücken oft die Gestalten und Zeiten merkwürdig eng zusammen; und wie es in der Geschichte der Philosophie eigentlich nur wenig Grundprobleme gibt, so heben sich in der Geschichte der Religion nicht allzuviele Grundtypen stark und klar hervor, die in immer neuen Masken zutage treten.

Auf diese Weise kann man eine ganze Reihe von Elementarverbindungen zusammenbringen, über deren Tragweite ja nun nichts mehr gesagt zu werden braucht. Auch wenn man eine ganze Fülle von solchen Verbindungen wieder verbindet, dann bleibt die Summe immer noch weit hinter der Erkenntnis des religiösen Einzelwesens zurück. Aber alles an ihm ist dann doch deutlich, was es mit andern gemeinsam hat. Und dessen ist bekanntlich meist nicht wenig. Denn wenn auch jeder sein Eigenes hat, so treten die doch an Zahl zurück, die in sich mehr Eigenes als Gemeinsames haben. Gerade der Ueberschuß von Eigenem im Vergleich mit dem Gemeinsamen läßt uns dann aber auch einen Menschen richtig verstehen und schätzen. Dieses sein Eigenes arbeitet sich dann wieder langsam in alle die ein, die sich in seinem Bereiche befinden und ihm kraft gewisser wahlverwandtschaftlichen Beziehungen offen stehen. Und so wird ihr Ertrag dann auch wieder beinahe naturhaft und ein Stück des Allgemeinen. Aber diese Beziehungen sind so zart und schwer, daß wir nicht mehr davon sagen können.

Trotzdem kann man, ohne auf diese Frage einzugehen, die Bedeutung der G e s ch i ch t e für die Erscheinungswelt der heutigen Religion schildern. Dabei ist es nicht schwer, die ganze Religions- und Kirchengeschichte herunterzugehen. Denn es ist doch nicht anders als so: was die Geschichte der Länge nach hintereinander aufweist, das weist die beschreibende Religionskunde in der Breite auf. Nebenbei: dazu haben wir eine schöne und klare Parallele in dem Verhältnis zwischen Geologie und Geographie. Beidemal kann man sagen: hie und da liegt in der Gegenwart irgend

ein Gebilde der Geschichte offen zutage, natürlich nicht ohne daß sich mannigfaltige Einflüsse der dazwischen liegenden Zeiten in allerlei Veränderungen bemerkbar machten. So haben wir eine völlige Religions- und Kirchengeschichte vor und um uns: von dem altgermanischen und manch anderm Heidentum an bis zum Rationalismus und Materialismus. Das ist ja gerade die Bedeutung des geschichtlichen Studiums für unsern Zweck, daß es uns alle diese Erscheinungen in ihrer Reinheit zeigt, sodaß wir instand gesetzt werden, sie auch unter allen möglichen Masken und in allerlei Verbindungen herauszukennen. Dieses geschichtliche Leben hat aber noch eine viel größere Bedeutung für unsere Aufgabe, wenn wir statt seinen ganz großen Zügen den engern Zusammenhängen nachgehen, in denen eine Gruppe von Menschen religiöse Luft geatmet hat. Dabei denke ich an den Einfluß der Provinzial- und besonders der Ortsgeschichte, die sich noch lange sichtbar abdrücken auf einer Seele; das ist aber nur für den lesbar, der jene kennt, wie aber auch jene erst durch diese Abdrücke in der Gegenwart ihre eigentliche Bedeutung und ihre stärksten Reize gewinnt. Wenn solche Linien des öftern in Vorlesungen und Büchern gezogen würden, wie viel angenehmer wäre dann das Studium der Geschichte, wobei es ja nicht das Geringste von seinem ganzen Gehalt und wissenschaftlichen Ernst einzubüßen brauchte.

Diese ganze Fülle der Verbindungen zwischen religiösem und nicht-religiösem Leben sollte dann hinauslaufen auf eine Gruppierung der religiösen Erscheinungen nach den Ständen und Klassen. Das ist ja eigentlich nicht ganz logisch, denn auch dieses Stück des ständischen Lebens gehört zu den Dingen des außer-religiösen Lebens, die das religiöse, wenn auch verschieden stark beeinflussen. Aber gerade dieses Moment ist darum so wertvoll, weil es die äußerlich sichtbarste Einteilung herstellt. Darum ist es aus rein praktischen Gründen geraten, es besonders zu nehmen. Also etwa diese Einteilung empfiehlt sich: die obern Zehntausend, der Bürgerstand, die kleinen Leute, der Bauer, der Fabrikarbeiter oder das Proletariat. Und immer wieder muß daran erinnert werden, daß in jedem Glied dieser Stände sich die ganze Fülle der von

uns aufgezählten Verflechtungen wiederfinden läßt, wie wir sie auf unserm Gang durch Naturbestandteile, Charaktereigenschaften und geschichtliche Entwicklung gewonnen haben.

2. Es handelt sich uns in diesem Teil der Religionspsychologie um gewisse Vorgänge, die einzuleiten, zu beobachten und zu leiten sind. Ich denke an solche entscheidenden Erlebnisse und Aufgaben, wie etwa Bekehrung, Erweckung des Glaubens, Wiedergeburt, und vor allem an die Erbauung. Nebenbei bemerkt, das sind alles bildliche Ausdrücke für seelische Dinge. Ihnen gegenüber bestehe nun unsere Aufgabe darin, daß wir uns klar machen, welche psychologischen Erlebnisse und Betätigungen denn nun in diesen bildlichen Redensarten gemeint sind. Gewiß wird man dabei nicht aus unserm Lose herauskommen, überhaupt von solchen innerlichen Dingen bloß mit einer Sprache reden zu können, die von äußerlichen und besonders von mechanischen Vorgängen hergenommen und darum unentrinnbar bildlich ist. Aber man kann doch jene Art bildlicher Redeweise in eine solche gleichsam minderen Grades übersetzen, um sich die Dinge möglichst in ihrer seelischen Wirklichkeit und ihrem tatsächlichen Verlaufe klar zu machen. Gegenwärtig oder bis dahin aber gebraucht man eine Sprache, wenn man sich in jenen Ausdrücken bewegt, die ja sicher gefühlsmäßig verstanden und auch beherzigt werden kann. Aber es ist doch denkbar, daß man den Dingen selbst näher zu Leibe geht. Damit würde nicht nur erreicht, daß man die Wirklichkeit besser erkennt, sondern auch daß man die Vorgänge selbst besser einzuleiten versteht. Und manche Versuchung zur Phrase würde ausgeschlossen; jetzt kann man sicher häufig genug, wenn man manche geistliche Reden hört oder liest, etwas boshaft so sagen: „Wo man nichts definieren kann, da wendet man ein Bildwort an." Um nur ein Beispiel zu bringen: überall liest man und hört man, daß sich Glaube an Glauben entzündet. Ein solches Bildwort, das von der Kerze entlehnt ist, die sich an der andern anzünden läßt, hat ohne Zweifel Stimmungsgehalt und wirkt. Aber wäre es nicht gut, wenn man sich als Prediger und Seelsorger rein für sich selber klar machte, wie das nun im einzelnen

und in der Wirklichkeit des seelischen Lebens zugeht? Die Erkenntnis davon soll nun beileibe nicht etwa Predigtstoff abwerfen, das wäre ja schrecklich. Aber sie soll regulativ von Bedeutung sein für die Predigt und alle Seelsorge. Ich meine, aus dieser Erkenntnis soll die andere gewonnen werden, welche Maßregeln man mit seinen homiletischen und katechetischen Darbietungen ergreifen und seinen Pfleglingen empfehlen soll, um das anzubahnen, was mit unserer bildlichen Redensart gesagt ist. Dabei will ich ganz ausdrücklich Eines hervorheben. Gerade das Bild ist es, das die Erkenntnis davon begünstigt, wie irrational doch alle jene Vorgänge in der Tat sind. Das liegt besonders in solchen Worten, die die großen göttlichen Autoritäten zum Subjekt einer Tätigkeit machen, deren Erfolg dann nachher eben jener bezeichnete Vorgang oder Zustand ist.

Als Beispiel diene nun die Wiedergeburt. Alle noch so eingehende psychologische Untersuchung wird uns nicht restlos die Bestandteile dieses Vorganges neben einander ausbreiten lassen. Und so erklärt es sich, daß man das Bildwort anwenden und nicht entbehren kann, das größere Zusammenhänge mit der bildlichen Bezeichnung erfaßt, die sie in einer praktisch verwendbaren Abkürzung darstellt. Aber dabei darf doch nicht vergessen werden, daß es sich nur um eine sehr verwickelte bildliche Redeweise handelt, wobei an sich ganz auseinanderliegende Dinge mit einem Tertium comparationis zusammengebracht werden, damit das Bekannte das Unbekannte erläutert. Dieser Vergleichspunkt trifft doch meist nur eine Seite an der Sache, wenn es auch die so wichtige des letzten Ergebnisses ist. Aber wenn man jene Vorgänge einleiten will, dann muß man sie schärfer anfassen. Sonst hat man kein Recht auf Imperative, wie man sie doch häufig anwendet. Denn wie kann man sagen: Bekehrt euch! wenn keine ins einzelne hineingehende Vorstellung von dieser Aufgabe ermöglicht wird? Wie kann man für Erbauung sorgen, ohne daß die Stimmung klar erkannt ist, in der sie besteht, und die Wege bekannt sind, auf denen diese entsteht? In dieser Beziehung ist noch viel zu tun. Gewiß hat ja James in seinem bekannten Buch ausführlich

über die Bekehrung gehandelt. Aber er hat die Sache mir noch nicht scharf genug angefaßt. Er sagt, die Bekehrung komme auf eine Umlagerung hinaus, dabei würden allerlei Hemmungen beseitigt und aus dem unterirdischen Unterbewußtsein kämen allerlei Gedanken hervor, die bis dahin dort verborgen gelegen hatten. Das ist gewiß ein großer Fortschritt in der Erfassung der Bekehrung. Aber wo steckt dann das religiöse Bestandstück, mit dem sie verbunden ist? Muß das nicht als Beweggrund mitwirken oder mindestens die ganze Entwicklung im Innern deutend begleiten? So wie es James schildert, so vollzieht sich auch die Besserung. Die Bekehrung beruht ja gewiß auf einer Umwertung von jener Art; aber sie ist doch nur eine solche, die gewisse neue Vorstellungsbilder, Gott, Christus, neues Leben im Geiste, in enger Verbindung mit dieser Umwertung in das Bewußtsein wirft. Wenn diese aber schon im Bewußtsein sind, wo fängt dann der ganze Vorgang der Bekehrung wirklich an? Welches sind seine Ursachen, sodaß man diese in andern Fällen zu Mitteln für den Zweck der Bekehrung machen könnte? Das ist dabei immer die Hauptfrage, wie es denn kommt, daß die Schätzung und die damit zusammenhängende Vorstellungswelt anders werden. Faßt man die Sache so an, dann sieht man auch in die Psychologie der Fehlbekehrungen hinein. Sie bestehen darin, daß nur die Vorstellungswelt und die Phraseologie, die mit ihr zusammenhängt, anders wird; aber keine Aenderung der Schätzung und des Willens folgt darauf, höchstens für kurze Zeit vermittels einer Autosuggestion. Vor allem wichtig ist die Erforschung des Vorgangs für uns, den wir Erbauung nennen, so schrecklich ja auch wieder ein Hineintasten in diese feinen tiefen Gründe der Seele sein mag. Aber wir müssen darüber ins Klare kommen, was denn vorgeht, wenn wir uns erbaut fühlen. Starke Gefühlseindrücke gewinnen dabei Macht über die Seele; und unter ihrem Einfluß stärken sich die Strömungen, ich wollte sagen, die Gefühlsstrebungen, die nach dem Heiligen und Weihevollen hingehen, aber auch alle Dispositionen zum Guten werden gefestigt kraft der assoziativen Verbindung zwischen dem Hohen und dem Heiligen, die unsrer Religion innewohnt. Dabei steigen

alte und frische Gefühlszusammenhänge in der Seele auf und breiten sich in ihr aus, nicht ohne lange noch nachzuwirken: Freude an Gott, Erinnerungen an weihevolle und entscheidende Augenblicke, Freude an der Gemeinschaft mit gleichgesinnten Menschen. Und diese Gefühle wirken hinüber in die Willens- und Vorstellungswelt der Seele, wenngleich diese Beeinflussung der beiden Gebiete mehr mittelbar und langsam erfolgt. Dabei könnte man besonders auch darauf achten, durch welche störenden Einflüsse diese ganze innerliche Bewegung gehemmt werden kann, um sofort praktische Folgerungen daraus zu ziehen. Um diese Untersuchungen möglichst auf festen Boden zu stellen, empföhle es sich etwa, Faustens Erlebnis in der Osternacht scharf psychologisch anzufassen, um dahinter zu kommen, wie sich der Dichter seine Umwandlung aus einem Verzweifelten in einen fröhlichen und hoffungsvollen Menschen vorgestellt hat. Dabei würden die unwägbaren Bestandteile, also die Zeit und Stunde, die Glocken und was sich sonst noch herausholen läßt, den Anstoß darstellen, der einen in der Tiefe der Seele verborgenen, man möchte sagen objektiv gewordenen Gedankengang und die damit zusammenhängende Wegspur von Gefühlen und Willensantrieben wieder an die Oberfläche hinaufbewegt, sodaß das Alte neu und das bloß Gewußte persönlicher Entschluß wird. Solcher Analysen bedürfen wir; unsere Dichter und Biographen geben uns dazu reichliche Stoffe an die Hand. Dabei sollte man auch auf den Abfall und Rückfall achten: hat darin die Schätzung oder die Vorstellung die Führung? Oder wann das Eine und wann das Andere? Wie kommt es, daß wie bei Faust zu bestimmten Zeiten und Gelegenheiten die ganze Kraft der Religion wieder auftaucht, etwa zum Beginn eines Krieges oder in einer Anfechtung oder in weihevollen Augenblicken? Wir haben diese religiösen Dinge weniger „erklärt“ als erkannt und verstanden, wenn wir wissen, daß sich Aehnliches auch bei ihren „Brüdern in der Welt“ vollzieht, daß es also allgemeine Regelmäßigkeiten sind, die hier zugrunde liegen.

Und solche Vorgänge sollte man nicht nur an den großen Paradestücken des religiösen oder geschichtlichen Lebens durch-

führen, wie etwa an Augustin, Luther oder O. Wilde; diese bilden ja den Vorzug großer Einfachheit und Durchsichtigkeit, weil alles so stark und lapidar auftritt. Aber wir haben in unsrer Praxis mit solchen Leuten nichts zu tun; diese helfen oder ruinieren sich allein. Dagegen käme es darauf an, die religiöse Entwicklung eines beliebigen Müller- oder Schulzetypus etwas zu durchleuchten. Wie interessant wäre es z. B., dahinter zu kommen, wie es zugeht, daß ein versprengtes oder ganz verkapptes religiöses Motiv, wie etwa die Furcht vor der Hölle oder die Dankbarkeit gegen Gott, sein Gewicht auf die eine Schale der Wage legt, so daß sie endlich sinkt. Wie aus ganz unbewußten Tiefen, etwa aufgeweckt durch den verwandten Zug der Pietät, ein religiöser Luftzug durch die Seele streicht und die Hitze des Schmerzes kühlt; oder wie es zugeht, daß die Kinderreligion nicht in allen vergeht, sondern daß sie häufig überwintert durch die Zeit jugendlicher Gegnerschaft gegen alle Autorität und sich dann mit vaterländischen, sittlichen, pädagogischen und sozialen Wertungen verbindet. Das etwa sind Dinge, hinter die wir kommen müßten, so schwer es ist. Oder wir möchten es auf allgemeinere Regeln bringen, wenn wir sehen, daß in dem Garten einer ganz frommen Familie ein ungläubiger Taugenichts als ein böses Unkraut aufwächst, der weder religiös noch sittlich fühlt; und warum dann wieder auf dem zarten Körper eines jungen Menschen tiefe, sittlich wirksame mystische Religiosität erblüht, und das mitten in einem irreligiösen Dornenfeld. Wie kommt es ferner, daß aus der Klasse eines doktrinären Paukers einige ihre Religion retten, und aus der Schule eines tiefen heiligen Mannes Spötter und Verbrecher, ja die bekannten in der Bibel und im Gesangbuch beschlagenen Zuchthäusler hervorgehen?

So dehnt sich das Gebiet des Unbekannten weit vor uns aus und des Fragens ist kein Ende. Das ist ein Untersuchungsgebiet, das an Wissenschaftlichkeit und an Bedeutung dem der geschichtlichen Entwicklung unsrer kirchlichen Verrichtungen völlig ebenbürtig ist. Bei diesen Fragen muß man sich aber vor Zweierlei hüten: zuerst vor dem Vorurteil, daß sich diese Dinge

alle einmal ganz lösen lassen; und dann vor dem andern, daß sie, supranatural wie sie sind, sich überhaupt ganz der psychologischen Analyse entziehen. Dieser Irrationalismus und jener Rationalismus sind als Voraussetzungen beide verkehrt. Darum meide man sie beide. Man bohre sich nur einmal hinein und sehe, wie weit man dabei kommt. Jedenfalls aber ist uns Eines schon klar geworden: die Wirkungen auf unserm ganzen Gebiet sind in den seltensten Fällen ganz unmittelbar und plötzlich, wenn auch dieses natürlich vorkommt. Zumeist handelt es sich um ganz sonderbare Verflechtungen und Verbindungen, die die neu eingeführten Vorstellungen und Antriebe mit andern eingehen. Daraus ergeben sich dann allerlei Verstärkungen und allerlei Hemmungen. Und schließlich wird selbständiges und bewußtes Leben daraus. Davon soll im dritten Teil noch geredet werden.

3. Die Antwort auf alle diese Fragen müssen wir zu gewinnen suchen, indem wir gewisse Gesetze des religiösen Lebens feststellen. Und solche muß es geben. Denn wenn Religion auf einem Totalgefühl oder auf einem Gefühlskomplex beruht, so ist sie auch all den Regelmäßigkeiten unterworfen, die von solchen Gebilden überhaupt gelten. Und das heißt für uns immer „Verstehen", so weit es uns möglich ist, daß wir einzelne bestimmte Erscheinungen auf allgemeine Regeln zurückführen, die wir aus andern ähnlichen Erscheinungen und aus unserer Reflexion darüber gewonnen haben. Freilich bedarf der Ausdruck Gesetz auf unserm Gebiet sehr der Einschränkung. Einmal wissen wir noch sehr wenig von Gesetzen auf unserm Boden, dem der Psychologie überhaupt: es ist halt immer wieder anders. Und dann ist hier das Gesetz, das wir kennen, mindestens so sehr bloß ein Abstraktum von wirklichen Vorgängen wie auf dem Gebiet des äußern Lebens auch. Die eigentlichen Vorgänge haben ihre Kraft in sich selbst und folgen einer bestimmten Eigenart, die ihnen innewohnt; sie wissen nichts von der Aufgabe, die wir ihnen so gern zuschreiben, Ausführungen eines großen Gesetzes zu sein. Und doch wollen wir sie nicht entbehren, die Gesetze oder bescheidener die Regeln und Abstraktionen des seelischen Lebens. Sie haben sicher einen großen heuristischen Wert. Es

kommt ja doch überhaupt bei all unserm Erkennen der uns gegebenen Wirklichkeit auf Eines vor allem an: wir müssen immer mehr allgemeine Sätze haben, die induktiv aus der Erfahrung gewonnen sind. Mit denen können wir dann arbeiten. Denn von ihnen aus gehen wir wieder dann deduktiv zur Erkenntnis anderer ähnlicher Erfahrungswirklichkeit vor. So denken wir uns auch die Gesetze des religiösen Lebens. Sie sollen zusammenfassen, was auf dem Gebiet der Religionen sich an Regelmäßigkeiten beobachten läßt. Dann setzen sie uns instand, diese Regelmäßigkeit in jedem ähnlichen Gebiet des religiösen Lebens wenigstens aufzusuchen. Finden wir sie da nicht wieder, so liegt das entweder an der unrichtigen Bestimmung der Regel oder daran, daß ein Lebensgebiet als Religion aufgenommen wurde, dem es an jenen unentbehrlichen Kennzeichen für den Begriff fehlt. Auf diesem ganzen Felde ist noch viel zu tun und sicher auch manches zu erreichen. Es läßt sich wohl noch manches X, das wir jetzt noch für den Ausfluß eines freien, sei es menschlichen oder göttlichen Willens halten, auf solche Regeln zurückführen, die dem ganzen religiösen Boden und auch dem allgemeinen Seelenleben gemeinsam sind. Aber zuletzt stehen wir doch vor Rätseln. Hier spielt das Irrationale herein. Und zwar ist dies Irrationale nicht nur eine Folge der Tatsache, daß es sich hier um Gefühls- und Willensvorgänge handelt, sondern es kommt auch davon her, daß wir transzendente Mächte, also den Geist Gottes, mit in unsere Rechnung einstellen müssen. Wir können uns nicht auf die Frage einlassen, wie sich dann dieses Irrationale beider Ordnungen zu den Regelmäßigkeiten verhält, auf die wir ausgehen. Wir können nur jenes annehmen und diese aufsuchen. Denn Einiges können wir doch sagen, zum Beispiel Folgendes:

a) Echte Religiosität läßt sich, soweit sie wirklich persönlich ist, nicht herbeizwingen und nicht vertreiben; denn jedes echte Gefühl ist irrational und hat seinen eigenen Kopf. Darum haftet jene sehr lange in der Seele, sie kann aber auch abklingen, wenn stärkere oder entgegengesetzt geartete Gefühle kommen. Das geschieht auch, wenn Gedanken und Interessen, an denen sie hängt, kraft der Entwicklung des geistigen Lebens zurücktreten.

b) Die Religion hängt sehr oft an scheinbar ganz gleichgültigen Dingen fest, wie der Efeu an der Mauer. Von diesen Dingen nenne ich nur Meinungen und Bräuche; sind diese ihr einmal wichtig gewesen, dann haftet sie an ihnen, weil sie als Gefühlskomplex sehr zäh in ihrer ganzen Art ist. Sie zieht nicht gern in andre Meinungen und Bräuche um.

c) Alte, scheinbar längst überwundene religiöse Bräuche und Bestandteile treten oft ganz unvermittelt wieder auf, z. B. orgiastische und asketische Neigungen, eschatologische und phantastische Anschauungen. Das geschieht besonders, wenn ähnliche kulturelle und soziale Lagen wieder eintreten, wie es die waren, in denen jene Dinge zuerst aufgetreten sind.

d) Die Religion erträgt sehr viel Widersprüche in ihrer ganzen Zusammensetzung. Sie erträgt Mischungen, Uebertragungen und Verkleidungen, die man nur als Complexio oppositorum bezeichnen kann. So etwa, wenn Dinge, die mit Christus und Paulus in Zusammenhang stehen, zu Amuletten, oder wenn Gedanken Pauli, des Feindes alles Gesetzestums, selbst wieder zum Gegenstand gesetzlichen Denkens gemacht werden.

e) Die Religion unterliegt der Gewohnheit der Gefühle, hin- und herzufluten. Auf eine Zeit des irreligiösen Naturalismus folgt wieder eine Zeit der Religion; darin macht sich das große Gesetz der psychologischen Gegenwirkung (Reaktion) geltend.

f) Sie liebt es, sich auf ein ganz enges Gebiet von Vorstellungen und Bräuchen zurückzuziehen, und in dieser Beschränkung findet sie ihre Kraft. Dann ist der Schritt zu der unangenehmen Gewohnheit nicht mehr weit, alle, die an diesen Dingen nicht teilnehmen, als unberechtigt auszuschließen und in dem Gedanken „Nur wir" eine ganz besonders starke Kraft zu finden.

g) Erkenntnis ist oft Scheidewasser für das Gefühlsleben. Besonders schädlich wirkt ein Wissen um das Gefühl und seine Bedingungen auf das Gefühl selber ein. Darum ist auch Religionspsychologie etwas sehr Gefährliches. Manchmal ist dann die Religion überhaupt nicht mehr da, oder sie hat wenigstens zu leiden.

h) Die Religion nimmt teil an der suggestiven Gewalt,

die allem starken Gefühlsleben innewohnt. Aber ebenso kennt sie die ganze Empfindlichkeit dieses Gebietes; so ist etwa ihre Abstumpfung durch ein Uebermaß oder ihr Rückgang durch mangelnde Pflege und Betätigung eine allgemeinere psychologische Erscheinung.

i) Endlich lassen noch ganz bestimmte einzelne Regelmäßigkeiten, die auf dem Boden aller höhern, also geistig geschichtlichen Religion wiederkehren, auf religionspsychologische Nötigungen schließen; so etwa der bekannte Rhythmus, nach dem immer auf den Priester der Prophet und auf den wieder der Priester folgt. Denn immer wieder wird die Religion verpfuscht, indem das Kultische und Intellektuelle überwuchert. Das ruft dann den Propheten auf den Plan, der noch einmal all dieses Gewächse wegschneidet. Aber schließlich wird auch sein Grab geschmückt, damit man einen Vorwand hat, sich an seinen Worten vorbeizudrücken.

Das ist ein Versuch, Einzelnes zusammenzustellen. Mir ist doch noch wenig an Literatur bekannt, die über diese Regelmäßigkeiten unterrichtete.

Wir verhehlen uns die große Gefahr nicht, die diese ganze Aufgabe, religiöse Vorgänge und Regelmäßigkeiten zu erfassen und zu zergliedern, mit sich führen kann. Aber wir können gegenwärtig nicht anders als in dieser Richtung arbeiten. Dazu wollen wir noch Eines zum Schluß bemerken, das interessant sein dürfte. Daß die ganze Arbeit nicht völlig neu ist, wurde schon bemerkt. Aber von Bedeutung ist es doch, daß es gerade der Rationalismus war, der sie kräftig in die Hand genommen hat. Das ist einmal wieder einer der vielen Züge, die wir mit dieser geistigen Bewegung gemeinsam haben. Auch hinter dieser Wiederkehr müssen gemeinsame psychische Neigungen als Motive stecken, die sich in ähnlichen Zeiten immer wieder geltend machen. Das wird unter anderm dasselbe Verlangen sein, das uns treibt: die Wirklichkeit zu erkennen im Dienste des Wirkens. Jede homiletische Schrift aus der Zeit des Rationalismus bezeugt uns dieses Interesse und auch diesen Wunsch nach erfolgreicherer Arbeit, die sich der Erkenntnis der Seelen bedienen

will. Das kommt vielleicht damals wie heute daher: man hat aufgehört, magisch von der Wirkung des Wortes Gottes und der Predigt über es zu denken. Man macht Ernst mit der Ausscheidung jedes Restes von sakramentalem Denken, das doch immer noch aller praktischen Orthodoxie gar zu leicht, wenn auch nur unbewußt, anhängt. Dann aber muß man das Objekt studieren, um alle Wirksamkeit nach seiner Beschaffenheit einzurichten. In diesem Dienste steht auch für uns die ganze Arbeit an der Religionspsychologie. Und es soll die Aufgabe des folgenden Abschnitts sein, die Grundsätze für diese Arbeit zu entwickeln.

III. Grundsätze für die religionspsychologische Praxis.

Ideal und Wirklichkeit haben wir nun vor Augen und damit die beiden Hauptstücke, die für uns in Betracht kommen. Denn es ist ja die Aufgabe jeder Arbeit in Schule und Kirche, die möglichst genau erkannte Wirklichkeit im Sinn des Ideals zu beeinflussen. Demnach hat die Theorie, also in unserm kirchlichen Lager die Praktische Theologie, die Bestimmung, Theorie der Beeinflussung zu sein. Um eine solche umfassend und gründlich aufzustellen, genügen nun doch jene beiden Hauptstücke noch nicht. Es müssen noch allerlei Grundsätze dazu kommen, die die Einsicht in die Beeinflussung vollständiger zu machen und praktisch allerlei Antriebe zu geben imstande sind. Es handelt sich dabei um vier Dinge; um das Recht der Beeinflussung, um ihre Möglichkeit, um ihren Vollzug und um die dabei in Wirksamkeit gesetzten Mittel. Solche Dinge gehören unbedingt zum Arbeitskreis der Praktischen Theologie, wenn sie will die Theorie der kirchlichen Beeinflussung sein. Alle Untersuchungen über geschichtliche Dinge in allen Ehren, wenn sie sich nicht in völlig unfruchtbares Einzelwesen verlieren und wirklich allerlei abwerfen, um Gesetze und Regeln für frühere und gegenwärtige kirchliche Arbeit zu finden. Aber viel wichtiger ist und bleibt doch solche Arbeit, wie die eben von uns vor-

geschlagene: mit ihr soll dem ganzen Gebiet kirchlicher Arbeit erst die Möglichkeit geschaffen und ihre ganze Aufgabe so gründlich, als es nur geht, erkannt werden. Von dieser ganz allgemeinen Frage aus wird das Besondere unseres Gebietes um so besser erkannt. Auf diese Weise kommt wirklich das heraus, worum es sich für die Praktische Theologie handelt: eine Erkenntnis rein wissenschaftlicher, rein allgemeiner theoretischer Natur, die aber doch eine sehr starke Wendung nach dem Praktischen hin besitzt; und diese Erkenntnis bildet zugleich den Rahmen, ohne den der übliche Inhalt der Praktischen Theologie bloß eine bessere Technik darstellt. Für uns handelt es sich hier nur um die Frage, ob das religiöse Leben zu beeinflussen ist und auf welche Weise das geschehen kann.

1. Zuerst fragen wir nach dem Recht einer solchen Beeinflussung. Das ist nicht zweifelsfrei. Die Einen sagen, daß jede Beeinflussung hier unrecht sei, die Andern fordern sie als etwas Selbstverständliches. Dahinter stehen beidemal ganz verschiedene Grundanschauungen. Bei diesen Grundauffassungen handelt es sich um folgende allgemeine Frage: gibt es eine bestimmte geschichtlich erwachsene Form des religiösen Lebens, die vor allen andern den Vorzug verdient? Gibt es einen Baum im Paradies der Religionen, der besser ist als alle andern Bäume im Garten? Der naive und auch der grundsätzliche Supranaturalismus sagen: Ja. Beide meinen damit in der Regel den paulinisch-lutherischen Typ der Frömmigkeit. Das ist allein die Religion der Offenbarung, alles Andere ist bloß solch ein Gewächs. Die entgegengesetzte Ansicht hat eine Vorliebe für alles, was auf dem Feld der Religion geworden ist. Es gibt keinen Unterschied zwischen den Religionen, sie sind alle gleich gut. Zu dieser Ansicht kann die Religionspsychologie leicht verführen, denn sie geht leicht in den naturalistischen Monismus auf unserm Gebiet über. Dadurch verliert sie aber auch völlig die innere Kraft und Selbständigkeit, die dem Standpunkt innewohnt, der sein Ideal und nur ein Ideal besitzt. Dagegen täte dem andern, dem absolutistischen Standpunkt, ein wenig realistischer und religionspsychologischer Geist sehr gut. Jene relativistische Auffassung

kennt freilich kein Recht, auf dem ganzen Boden der Religion zu beeinflussen; ihr ist die Fülle der Religionen ein von der Gottheit geschaffener Urwald, in dem wachsen mag, was wachsen kann und will. Was davon stirbt, sterbe, und alles geschehe nach den Naturgesetzen des ganzen Gebietes. Die andere supranaturalistische Auffassung möchte am liebsten alles im Walde ausrotten, was nicht ihrem Typ entspricht und sich nicht nach diesem umgestalten läßt. Die große Frage lautet also: Liegt die Wahrheit und das Ideal in einem Einzelgebilde, das in der geschichtlichen Entwicklung siegreich aufgetreten ist, oder liegt sie in dem, was überhaupt wächst und gedeiht. Hinter diesen verschiedenen Stellungen stehen wieder größere umfassende Ansichten: Ist die Wahrheit der Religion und die Wahrheit auf dem Gebiet des sittlichen und geistigen Lebens im Ganzen auf dem Boden des Gegebenen oder des Geforderten zu finden? Haben wir Gott in dem Sein oder in dem Soll zu suchen? Gerade diese letztere Formulierung, so abstrakt sie ist, eignet sich vielleicht sehr gut dazu, um einen Grundunterschied zwischen den Religionen zu erkennen. Besteht Religion überhaupt darin, daß ein Soll und ein Sein aufeinander bezogen werden, indem beides Gott untertänig gedacht wird, so kommt es darauf an, ob mehr das Eine oder das Andere gleichsam zur Wohnstätte Gottes gemacht und als das Mittel seiner Erkenntnis und Wirksamkeit angesehen wird. Hier tut sich uns der Gegensatz zwischen den äußersten Endpunkten Pantheismus und sittliche Religion auf. Es ist ja nicht nötig zu bemerken, daß mit unsern zwei Grundauffassungen gar nichts anderes als die entferntesten Gegenpunkte aufgestellt werden sollten, um das Wesen der Erscheinungen zu verstehen; in Wirklichkeit werden sich die Dinge ja selten so stark zuspitzen.

Wir behalten immer das Eine im Auge, daß diese großen theoretischen Fragen im Dienste der Beeinflussung stehen sollen. Diese wird, wie gesagt, durch die Ausdehnung sehr gefährdet, die die religionspsychologische Stellung gewinnen kann. Das Verführerische dieser ganzen Auffassung liegt nun in folgenden Punkten — wir ziehen wieder unsere drei im Anfang aufgestell-

ten Stücke zur näheren Erkenntnis der Dinge heran. Die Ueberzeugung von den theoretischen Wahrheiten, die mit der Religion verbunden sind, ist Sache eines Gefühls, das nur wachsen, aber nicht gemacht und auch nicht ausgerottet werden kann. Hier spielen also große allgemeine Grundsätze noch herein, also die Wahrhaftigkeit und die Würde der Persönlichkeit mit ihrer Ueberzeugung; diese verderben dem Inquisitor das Spiel. Wir werden also darauf bestehen, daß eine unmittelbare Beeinflussung der theoretischen Seite an der Religion nicht möglich ist; gerade der enge Zusammenhang, in dem sie mit dem praktischen Grundstreben steht, schließt dies völlig aus. Nicht anders steht es mit dem andern der genannten Punkte, mit dem Gebiet des Besonderen und Eigentümlichen, in dem die Religiosität bei jedem Einzelnen erscheint. Dieses Eigenartige, also Temperament, Naturell und Geistesanlage, ist ebenso unantastbar. Wenn man jenes theoretische Teil an der Religion vergewaltigen will, so ist das Dogmatismus; versucht man es, dieses Eigentümliche zu unterdrücken, so ist das Methodismus im weitesten Sinn. Beides können wir nicht mehr mitmachen, weil es gegen die Wahrhaftigkeit und gegen die Wirklichkeit geht. Diese ist von Gott geschaffen und jene von Gott geboten. An diesen beiden Punkten haben wir gelernt, uns dem Gott zu beugen, der in dem Sein spricht. Und wenn es eine bestimmte Normalform auf beiden Gebieten gäbe, wir könnten um ihretwillen nicht die andern unterdrücken.

Aber wie steht es mit dem ersten der drei von uns aufgeführten Stücke, der Schätzung? Hier weichen wir dem Naturalismus keinen Zoll breit. Die wahre Religion ist doch nur die, die das geistig-persönliche, sittliche Wesen zu dem Ziel- und Kernpunkt hat, der alles an der Religion bestimmt. So löst sich uns die Frage nach der Absolutheit des Christentums. Alle andern Ideale, auch die sittlichen, die den Mittelpunkt einer Religion bilden können, haben dagegen nur eine geringe Bedeutung; ihre Religionen sind entweder Rückfall oder Advent. An diesem Punkte setzen wir mit unserer ganzen Arbeit ein; wir haben durchaus nicht so viel Achtung vor allem, was irgend

gegeben und gewachsen ist, um ihm die Achtung vor dem höchsten sittlichen Ideal zum Opfer zu bringen. Wir glauben an das Recht, dieses sittliche Leben in den Religiösen, welche uns umgeben und uns angewiesen sind, so hoch zu heben, wie es möglich ist. Hier handelt es sich um das Geforderte und um das, was sein soll; und dabei gibt es kein Nachgeben gegen den Relativismus. Die Naturausstattung des Eigentümlichen und die Welt der Phantasievorstellungen behalten ihre Würde; da ist alles, was anders ist als das einem jedem von uns Bekannte und Werte, auch voll eigener Würde, denn es stammt von Gott. Aber die Sünde stammt nie von Gott und das, was unter dem höchsten sittlichen Ideal bleibt, kann ihn nicht zufrieden stellen. Wir können es so ausdrücken, wenn wir an unsere frühere Ausdrucksweise anknüpfen: der Eindruck „Hier ist Gott" sollte in erster Linie nur da möglich sein, wo ein Zusammenhang mit dem Geiste Jesu Christi und damit mit dem höchsten geistig-sittlichen Ideal vorhanden ist. Wir haben das Recht, darauf hinzuarbeiten, daß diese Verbindung zwischen Gott und Jesus hergestellt wird. Dann tritt aber nach dem, was wir oben als die Hauptsache unserer ganzen Behandlung dieser Fragen hingestellt haben, dieses unfehlbar ein: der enge Zusammenhang zwischen den praktischen Teilen des religiösen Lebens und seinen theoretischen, wie er dem allgemeinen Verhältnis von Wille und Vorstellung entspricht, wird dann dafür sorgen, daß in demselben Maße die Vorstellungen gehoben werden, wie sich die Wertschätzung gehoben hat. Genauer gesagt, es sollte sich dann die ganze Vorstellungswelt, die Gott und die göttlichen Dinge angeht, so emporheben, daß der Satz angeeignet werden kann, der jener Stufe praktischer Erkenntnis entspricht: Gott ist Geist. So ist es geschichtlich zugegangen, wenn unsere Annahme irgend Grund hat; es hat sich vom Alten Testament aus das Ideal in das geistig-persönliche Gebiet erhoben, indem Gott in der Persönlichkeit von Jesus Christus gefunden wurde. Dann aber war es unvermeidlich, daß das Bild Jesu wieder sehr stark auf das Bild von Gott zurückwirkte. So läßt sich das ganze Vorstellungsleben mittelbar beeinflussen. Es steht dem Kern der Reli-

gion, eben der Wertschätzung, am nächsten; das von uns an dritter Stelle genannte Besondere und Eigentümliche spielt keine so wichtige Rolle. Wir haben doch kein Recht, eine melancholische Religiosität zu unterdrücken oder alle zu Enthusiasten machen zu wollen. Natürlich ist es oft nicht leicht, die feine Grenzlinie zwischen diesen Dingen und dem sittlichen Gebiet zu finden. Im Ganzen werden wir sagen, daß wir die von Gott gegebenen Naturbedingungen achten und nur da einzugreifen ein Recht haben, wo Gefahren für die Person selbst oder für die Gemeinschaft erwachsen.

2. Wie steht es aber mit der Möglichkeit der religiösen Beeinflussung? Mit dieser Frage wollen wir in unserm Zusamenhang kurzen Prozeß machen, um nicht zu sehr uns in die Frage nach der Willensfreiheit zu verlieren. Denn das muß einmal eine ganz besondere Untersuchung geben, diese Frage mit Rücksicht auf die religiös-sittliche Beeinflussung zu behandeln. Denn das ist doch die Voraussetzung aller Wirksamkeit und ebenso auch die ihrer Theorie. Wir begnügen uns hier, da wir es nicht mit der philosophischen, sondern mit der religionspsychologischen Seite der Sache zu tun haben, mit folgenden Bemerkungen. Die Frage nach der Willensfreiheit hat eine doppelte Beziehung auf christliche Gedankengänge; hauptsächlich wird sie in bezug auf den wichtigen Gedankengang aufgeworfen, der die Sündenvergebung zum Ziel und die Erkenntnis der eignen Schuld zum Ausgangspunkt hat. Für diese Linie ist es einfach unvermeidlich, in irgend einem Grad und Sinn Willensfreiheit anzunehmen. Denn eine Reue und eine Vergebung hat ohne dieses einen geradezu gespenstischen Grundzug an sich. Ganz anders ist es mit der andern Linie. Ihr Ausgangspunkt heißt nicht Schuld, sondern Sünde, und ihr Ziel ist die Ueberwindung der Sünde. Richtet sich die erste Gedankenreihe auf die Schuld als eine Sache der Vergangenheit, so die zweite auf die Freiheit von der Sünde als eine Aufgabe der Zukunft. Und über das Verhältnis dieser zweiten Aufgabe zu der Frage nach der Willensfreiheit kann man dieses sagen: es wird doch allgemein zugestanden, daß eine Beeinflussung möglich ist, auch

wenn eine Willensfreiheit im Sinn des „Anders-gekonnt-habens" nicht stattfindet. Vielmehr verlangt gerade diese Beeinflussung einen starken Zusammenhang zwischen den einzelnen Stellen des seelischen Lebens, denn ohne ihn gäbe es gar keine Möglichkeit der Charakterbildung. Auf der anderen Seite wissen wir freilich auf diesem Gebiet am wenigsten von notwendigen Zusammenhängen etwas zu sagen, wenigstens erkennen wir sie nicht. Darum werden wir uns damit begnügen, unsere Ansicht so zu fassen, daß sie sich bloß von zwei Gegenpunkten fernhält: einmal von der kausalen Notwendigkeit, die genau berechenbare Einflüsse zuließe, und dann von der vollständigen Zusammenhangslosigkeit, die jede Einwirkung ausschlöße. Aber worin nun die Freiheit des Willens besteht, die sich äußern Einflüssen offen zeigt, das kann hier nicht ausgeführt werden. Wir ersetzen diese Frage, ob ein Müssen vorliegt oder nicht, durch Berufung auf ein Sollen. Es ist einfach Pflicht, sich auf dem Boden der sittlichen Wertschätzung für das höchste Ideal zu entscheiden. Wem es aufgegangen ist, der muß ihm folgen, sonst ist es seine Schuld; so ists auch auf dem Boden der Religion.

Ebenso aber ist es auch bei uns selbst, soweit das Verhältnis zu Andern in Betracht kommt. Wir empfinden einfach die Pflicht, auf sie einzuwirken, um sie in die Höhe zu heben. Wir würden es als unsere Schuld ansehen, wenn wir dieses unterließen. Diese Bemerkungen beziehen sich zwar eigentlich nur auf die sittliche Beeinflussung. Aber von hier aus haben wir schon das Meiste getan, um uns über die Frage der religiösen Beeinflussung klar zu werden. Denn das enge Verhältnis, in dem für uns das Sittliche und die für das religiöse Leben so wichtige Vorstellungswelt stehen, läßt ja ein Licht auch schon auf diese religiöse Erziehung fallen. Und diese Vorstellungswelt war es ja vor allem, auf die wir Einfluß zu gewinnen suchten. Der Weg dazu kann also bloß über die Wertschätzung gehen. Soweit diese zu beeinflussen ist, soweit ist auch die Möglichkeit gegegeben, jene zu bestimmen. Oder ist das zu viel gesagt? Ohne Zweifel; wer einen Widerwillen hat gegen die Wertschätzung, hat auch einen Widerwillen gegen den Glauben, dessen Kern sie

ist; gewiß. Aber man darf nicht umgekehrt sagen, daß der Widerwille gegen diesen sich immer auf den gegen jene zurückführen lasse. Böse Menschen sind zwar immer Ketzer, aber Ketzer sind nicht immer böse Menschen. Denn es können noch ganz andere Gründe sein, die ihnen das Glauben erschweren.

So haben wir also alle Möglichkeiten der religiösen Beeinflussung erschöpft, wenn wir die Wertschätzung zu heben suchen; vor allem versagt oft die Phantasie, also die Möglichkeit, daß Gott überhaupt vorgestellt wird; damit aber fallen auch eine Reihe von Gefühlen hin, die mit diesem Bilde von Gott zusammenhängen, also von jenen Gefühlen, in denen gerade die Kraft der Religion liegt. Diese lassen sich oft nicht einmal ansuggerieren. Was kann man dann aber mit einem Menschen machen, dem es an jeder Möglichkeit fehlt, sich einen überweltlichen Willen vorzustellen und ihm voll Ehrfurcht zu nahen? Gar nichts! Oder doch? Wissen wir denn, ob in ihm nicht doch noch allerlei Wurzeln stecken, die unter günstigen Bedingungen zu religiösem Glauben führen können? Gewiß es sind die echten Gefühle und Vorstellungsüberzeugungen eingeklemmt in einen Ablauf seelischer Vorgänge, der unter dem Gesetz der Notwendigkeit zu stehen scheint; denn nur auf genügend starke Eindrücke stellen sie sich ein. Aber können wir uns nicht in diesen ganzen Vorgang mit unserer Beeinflussung hineinschieben? Können wir nicht die Organe sein, die notwendig sind, um jenen Vorgang einzuleiten? Wartet nicht vielleicht die ganze Seele des Andern auf unsern Einfluß, um echten Glauben in sich erwachsen zu sehen? Bedarf es also am Ende nicht gerade unserer Einwirkung, um aus der Seele des Andern herauszuholen, was darinnen ist? Und zu dieser Aufgabe halten wir uns weniger für „determiniert“ als dafür „bestimmt“. Es ist unsere Pflicht, ohne Aufdringlichkeit zu entzünden, was brennen will und brennen kann. So sind wir in Bezug auf diese religiöse Einwirkung auf Andere durchaus Optimisten. Das sind wir aus verschiedenen Gründen. Einmal veranlaßt uns unser Glaube selbst dazu. Wenn er unsern höchsten geistigen Wert, den Geist von Jesus Christus, in Verbindung bringt mit der höchsten

Leitung der Welt, dann liegt darin, daß die Anlage zu diesem Besitz in allen Menschen schlummern muß. Das können wir so ausdrücken, daß wir von dem angeborenen A priori der Religion in allen Menschen sprechen. Dann aber sind wir auch darum Optimisten, weil nur dieser Glaube Wirken ermöglicht. Wer wirken soll, hat die Pflicht, an die Möglichkeit seiner Wirkung zu glauben. Endlich unterstützt unsern Optimismus auf diesem Gebiet die völlige Undurchsichtigkeit der ganzen Vorgänge. Wir schauen in die Tiefe der Seelen hinein und ahnen nicht, was noch aus ihr hervorbrechen kann, wenn die richtigen Reize an sie herankommen. Denn all unsere Versuche, gewisse Regelmäßigkeiten im religiösen Leben der Seele aufzuzeigen, haben doch nie den Sinn, daß wir seine Fülle und Tiefe irgend bemeistern. Gewiß, wir fassen zusammen, was uns an der Oberfläche von regelmäßigen und gleichmäßigen Dingen entgegenkommt. Ohne Zweifel ist dessen, was wir nicht so fassen können, mehr als dessen, was wir fassen. Wir entschließen uns aber, uns diese Unkenntnis des Unberechenbaren nicht zur Verzweiflung, sondern zur Hoffnung dienen zu lassen.

So glauben wir an eine Wirkung religiöser Gestaltungsarbeit. Natürlich dürfen wir gerade bei dieser unsrer Auffassung, die eine Entfaltung des eingebornen religiösen Lebens unter dem von außen kommenden Einfluß annimmt, am wenigsten darauf aus sein, Andern eine bestimmte Form des religiösen Lebens aufzudrängen. Wir müssen um der Wahrheit willen einem jeden die seine lassen, wenn sie nur jener oben angegebenen Grundbedingung genügt, daß sie auf der Höhe unserer christlichen Normalschätzung steht. Dazu gehört aber religionspsychologische Bildung, auch in einer fremden Form den gleichen religiösen Gehalt herauszufinden. Freilich ist mit dieser Aufforderung zur Weitherzigkeit nicht gesagt, daß wir Gärtner in dem Allerweltsreligionsgarten sein sollen. Wir haben es nur mit allem zu tun, was christlich sein, was also jenes geistig-persönliche Ideal in Verbindung mit dem Geist Jesu Christi pflegen will. Nur muß unsere ganze Beeinflussungsarbeit ganz in der Wahrheit geschehen: im schlimmsten Fall ist ein Mindestmaß sittlich-religiösen Besitzes in der Wahr-

heit besser als ein religiöses Höchstmaß, das bloß ansuggeriert oder aufgenötigt ist.

3. Nun fragen wir nach der Art der religiösen Beeinflussung. Gehört die Religion dem Gefühlsgebiet an, dann untersteht auch die Weise ihrer Erweckung und Pflege dessen Gesetzen. Im allgemeinen kann man sagen: Gefühle werden so erweckt, daß man einem Menschen die Gegenstände vor Augen stellt, deren seelisches Gegenstück sie bilden. Wenn wir also Vertrauen auf Gott bewirken wollen, dann müssen wir Gott selber so vor Augen stellen, daß, wo die entsprechenden Gefühle in einer Seele schlafen, sie aufstehn und sich Gott entgegenrecken. Wollen wir das Leben christlich bestimmen, so müssen wir Christus oder Christen vor Augen malen, ob nicht dieses Bild echte und eigne Gefühle in einem Menschen weckt. Das ist die eine Weise, die man die objektive nennen kann. Neben sie tritt eine andre; wenn man in Andern Gefühle erwecken will, dann muß man selber diese Gefühle äußern. Das sind die beiden Hauptweisen, ohne daß sich beide scheiden ließen. Denn die enge Verflechtung von Vorstellung und Gefühl macht, daß man keine gefühlsstarken Vorstellungen ohne eignes Gefühl und die eignen Gefühle nicht ohne gegenständliche Vorstellungen ausdrücken kann. So „entzündet" sich an dem einen Glauben der andre. Jedoch das geschieht bloß, wenn in der Seele des Andern Brennholz und nicht Stein ist. Den Stoff zum Anzünden bildet oft die Suggestion und die Einfühlung. Aber wie Papier und Holz verbrennen, so sind auch diese meist bald dahin. Wenn die Kohlen nicht Feuer fangen, dann bleibt alles ruhig und kalt. Also im Ganzen kommt es auf Darstellung hinaus; auf Darstellung der großen göttlichen Wirklichkeit, auf die Darstellung ihrer geschichtlichen Träger und auf die des eignen Glaubenslebens. So muß man der Wahrheit der Sachen und ihrer Anziehungskraft vertrauen und darf nur auf die Wahrheit des eignen Besitzes sich verlassen. Darum liegt eine tiefe Wahrhaftigkeit in den Dingen selbst. Ihre Verletzung bestraft sich bald mit Mißerfolg. Je mehr wir psychologisch die Gefühlswelt durchforschen, um so mehr sehen wir, wie wenig Aufforderungen und erst recht Begriffsbestimmungen vermögen,

wenn man eine religiöse Regung in die Seele hineinbringen will. Weder das „Du sollst“ einer eindringlichen Predigt noch die genaue Bestimmung, was Glaube und Christentum ist, hat im allgemeinen die Verheißung. Gewiß, es können beidemal starke suggestive Kräfte mit hinausströmen und wirksam werden; oder der Mensch, der den Gegenstand der Beeinflussung bildet, hat seinen Haupteingang zu seiner Seele im Willen oder Verstand. Aber die Regel ist es nicht, daß dieses Erfolg hat; bald verdorrt das, was so gesät ist, weil es nicht Wurzel hatte.

Man stelle sich den ganzen Vorgang nur ja recht verwickelt vor. Damit hütet man sich vor einer zu schnellen Verzagtheit und bewahrt sich die Liebe, die immer hofft, weil sie nicht sieht. Denn wie ist es? Wir erleben es doch oft, daß ein Wort Jahre braucht, um zu zünden. Inzwischen hat es im Unterbewußtsein gelegen und auf seine Stunde gewartet. Und wenn die gekommen ist, dann fängt es auf einmal an seinen Dienst zu tun. Wer weiß, in welcher Vermischung mit anderen Kräften, oder in welcher Verkappung ist es dann an seinem Platz. Und dann macht es in dem Labyrinth des Seelenlebens seinen Weg, ohne daß wir es wieder erkennen können. Dann wirkt es als Beweggrund oder es wirkt als Hemmung; jedenfalls aber bekommt es einen Einfluß auf das Seelenleben. Ueber diese Dinge wissen wir noch zu wenig Bescheid; das Gebiet ist auch zu dunkel und die Untersuchung zu schwer. Die religionspsychologische Durchleuchtung wäre sehr nötig. Wir brauchen keine Furcht zu haben, daß sie, wenn sie gelungen ist, uns verwehrte, vom heiligen Geist zu sprechen, den wir gegenwärtig noch herbeiziehen, wenn wir solche Wirkungen bezeichnen wollen — um das Wort „erklären“ zu vermeiden. Denn wenn wir auch gewisse Regelmäßigkeiten auffinden, so schließt doch selbst die größte Gesetzmäßigkeit nicht aus, daß wir die Vorgänge religiös deuten, wozu wir nun eben durch unsre „religiöse Zwangsidee“ veranlaßt sind. Auf diesen heiligen Geist müssen wir uns verlassen. Ob er nun wirklich für sich bloß eine religiöse Abkürzung für unübersichtliche Vorgänge oder ob er im Sinn des concursus eine reale mitwirkende Kraft ist, bleibt sich dabei gleich; wir wissen es nicht. Eines nur hoffen und glauben

wir: ein Wort, das die große göttliche Wirklichkeit und Kraft verständlich und richtig zum Ausdruck bringt, das zugleich begleitet ist von der unwägbaren Kraft der Ueberzeugtheit, besonders auch von der Zuneigung des Hörers zu dem Lehrer, ein solches Wort hat gute Aussicht wirksam zu werden, wenn die entgegenwirkenden Kräfte, Ueberdruß, Langeweile, Verdacht selbstsüchtiger Gesinnung und Aehnliches vermieden werden.

4. Nun noch ein Wort über die Mittel. Dazu wollen wir folgende rechnen: die Schrift, die herrschende religiöse Ausdrucksweise und die eigne geistig-seelische Art des Pfarrers; alles soll darauf hin untersucht werden, wie es im Interesse einer erfolgreichen Wirksamkeit heranzuziehen und zu gestalten ist. Dabei können wir zum Teil unser altes Begriffspaar „Eindruck-Ausdruck" wieder zu Hilfe nehmen. Gleich von vorneherein sei dies bemerkt: in der genannten Reihenfolge nimmt die bewußt absichtliche Bearbeitung und Gestaltung dieser Mittel ab.

Noch am meisten ist diese Weise der Behandlung und Benutzung möglich bei der Schrift. Wie auf die dogmatische Auslegung die historisch-kritische folgte und auf diese wieder die religionsgeschichtliche, so muß auf diese die religionspsychologische folgen. Mit anderen Worten: galt das Interesse früher den Lehren, dann der Ausdrucksweise, dann den großen Zusammenhängen, so wird es sich immer mehr richten auf die Seele des Mannes, der dies und jenes gesagt und geschrieben hat. Wir müssen lernen, wie es in dem freilich sehr einfachen Musterbeispiel am Anfang dieses Aufsatzes versucht worden ist, von der Aeußerung der biblischen Schriftsteller aus auf ihren Geist und auf ihre Seele zurückzuschließen. Vom Ausdruck gilt es zu dem Eindruck hinabzusteigen. Und dann ist noch die Frage zu erheben, wie dies oder jenes auf diese Seele einen solchen Eindruck machen konnte oder gar mußte. So erst machen wir vollen Ernst mit dem alten Satz, daß es nicht auf die Lehre, sondern auf das Leben, nicht auf die Schrift, sondern auf die Persönlichkeiten ankommt. Dann werden wir sehen, wie sich die ganze Entwicklung, der ganze Streit und Unterschied der Lehren und Ansichten auf verschiedenen Wertschätzungen aufbaut. Denn immer wieder heißt bei allen solchen

Erscheinungen die Grundfrage: Was ist das Ideal, der Wert und das Gut, um deswillen man an Gott glaubt und ihm dient? Dann wird man z. B. Folgendes einfach und klar erkennen: Jesus und Paulus sind Propheten, die aus der Tiefe mit eigenen starken Eindrücken und Willenskräften hervorgebrochen sind. Wie Eruptivgestein kommen sie herauf; und wie dieses sedimentäre Lagen durchbricht, so durchbrechen sie die kultisch-nationale Schätzung, die seit langem im Volke herrschte; sie durchbrechen sie mit ihrer geistig-persönlichen Schätzung. Von da aus ergeben sich alle ihre Gedanken und Auffassungen, wie das früher entwickelt worden ist. Aber wie lange dauert es, dann beginnt der alte Vorgang wieder von neuem: das Urgestein wird zermahlen und wird auch zum Sediment: der Prophet und Offenbarer fallen den Priestern und Schriftgelehrten in die Hände, die sie mit ihrer unterpersönlichen Schätzung klein kriegen und bewältigen. Geht man so in die Aeußerungen der Schrift hinein, dann sieht man Folgendes ein, was für alle Einwirkung religiöser Art von der größten Wichtigkeit ist. Es ist nämlich unsinnig, die Ausdrücke gewisser religiösen Stimmungen anzubieten, ohne daß die Wertschätzung vorliegt oder wenigstens angebahnt wird, die sie voraussetzen. So ist es vor allem gefährlich, die großen Worte über Leiden und Trübsal anzubieten, wie etwa dies: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen," wenn weder das Beste erkannt und erstrebt noch der Gott, der es geben kann, geliebt wird. Aehnlich steht es mit einem Worte wie: „Wen Gott lieb hat, den züchtigt er." Wir sehen klar ein, warum es lauter Nachplappern geben muß, wenn diese Worte ohne den Wurzelgrund der Schätzung in die Seele hineingesteckt werden.

Mit diesen religionspsychologischen Werkzeugen kann man aber auch tiefer in die Aussagen der Schrift hineinkommen, als mit allen historischen. Gegenwärtig ist man ja bereits überall daran, so in die Gründe der Worte hineinzuleuchten. Ganz besondere Freude macht es dann, wenn es einem gelingt, verwickelte Gedankengebilde auf diese Art zu erfassen. In dieser Weise könnte man der Rechtfertigungslehre oder der Ueberzeu-

gung von Röm. 8, 28 auf den Grund zu kommen suchen. So ist etwa dieser letzte Satz, daß denen die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken müssen, der religiöse Ausdruck für einen grundsätzlichen ethischen Optimismus. Der Wert, um den es sich handelt, ist das neutestamentliche Heilsgut, die persönliche Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott und die Sicherung der geistig-sittlichen Persönlichkeit in dieser Gemeinschaft. Wo die Richtung auf diesen Gott und die Schätzung dieses Gutes vorhanden ist, da haben alle Begegnisse notwendig die Art an sich, daß sie einen in jenem Wert fördern. Denn sie lassen sich unter jenen Bedingungen als Mittel gebrauchen, um jenes Höchste zu stärken. Der ganze Vorgang aber steht unter der Beleuchtung des religiösen Grundgedanken oder des Glaubens. Die Rechtfertigungsgewißheit aber ist ein dramatisch gefaßter Ausdruck für die Ueberzeugung, Gott recht zu sein, und zwar ist diese wieder mit der Gewißheit verbunden, daß hier Gott allein tätig ist. Je größer das Ideal, desto größer wird der Abstand von ihm empfunden. Und diesen großen Abstand kann nicht menschliche Tätigkeit überbrücken, sondern er ist ganz allein durch den mächtigern Gott selbst zu überwinden. So steckt also immer die Schätzung des Ideals und die religiöse Grundform in solchen Aussagen; eine genauere Untersuchung würde dann stets die besondere Bedingung und Beziehung aufweisen, die gerade an dieser oder jener Stelle vorherrscht. Auf das Einzelne unsrer beiden Stellen kann hier nicht eingegangen werden. Diese ganze Arbeit ist vorläufig noch Aufgabe einer Praktischen Auslegung, so lange die philologische noch den rabbinischen und hellenischen Analogieen und den Papyrusparallelen vor allem nachgeht. Diese Praktische Auslegung wird dann mit ein paar Schritten mitten in der Praxis stehen; sie hat dann nur die Aufgabe, zuerst die den Zeiten gemeinsame und allen Menschen mögliche religiöse Grundempfindung herauszuarbeiten, und dann sich darauf zu besinnen, wie man heute diese Gefühle und Eindrücke wieder erwecken kann. Sie besteht also nicht nur in einer Anweisung, wie man solche Dinge zum Inhalt des Unterrichtes und der Predigt macht, sondern oft genug in einer Anweisung,

wie man solche Normalgefühle und Wertungen anbahnt, ohne sie selbst zu nennen[1]). Die Voraussetzung dieser ganzen Auslegungsweise ist dann diese: Die religionspsychologische Lage ist heute im allgemeinen dieselbe wie damals. Darum können wir solange an dem Gebrauch jener Urkunden festhalten, als uns das in ihnen herrschende Ideal einleuchtet und die von ihnen vorausgesetzten Lagen des Lebens dieselben bleiben. Und an beidem ist nicht zu zweifeln.

Unsere kirchliche Ausdrucksweise — das sollte der zweite Punkt in dieser Aufzählung der Mittel sein — ist durch allerlei Dinge bestimmt: nämlich durch die Schrift, das Dogma und die herkömmliche Verkündigung. Gewiß vollzieht sich in ihr schon immer von selbst eine Auslese. Denn die Predigt ist immer modern gewesen und wird es immer sein. Diese Auslese geht nach zwei Regeln vor sich: Es läßt sich auf die Dauer kein bildlicher Ausdruck für den Glauben halten, der nicht imstande ist, die geistig persönlich-sittliche Höhe des christlichen Glaubenseindrucks zu erwecken. So ist etwa das Bild „Gott im Sturme" oder „Gott der Herr Israels" unfähig, uns die Höhe unseres Glaubens zum Bewußtsein zu bringen. Daneben aber muß jeder Ausdruck der Kulturhöhe einer Zeit entsprechen. So scheidet zum Beispiel immer mehr die Möglichkeit, mit dem Ausdrucke „Opfer, Blut Jesu, Gott der Eheherr oder der Despot" religiöse Eindrücke zu erwecken, wie sie für uns passend sind. Denn es liegt daran, daß das tertium comparationis sich verschoben hat oder die zugrundeliegende Anschauung fehlt. Denn sie sind kulturgeschichtlich überwunden. Am besten ist es natürlich, wenn sich dieser Vorgang der Auslese einfach von selbst vollzieht. Ihn zu erkennen ist freilich sehr interessant, ihm dann etwas nachzuhelfen, angesichts der schwerfälligen Art der Kirche, oft recht nötig. Die Hauptfrage lautet dann also so: Ich will Eindrücke christlicher Art auf Menschen machen, die in der heutigen Kulturumgebung stehen; welche Ausdrücke muß ich dazu wählen? Sie

1) In diesem Sinne ist die Praktische Auslegung gehalten, die ich als fünften Band des Handbuchs zum Neuen Testament herausgegeben habe (Tübingen 1909).

sollen die Sache klar machen und sie sollen auch auf die Höhe der persönlich-sittlichen Religion heben, sie sollen weihevoll sein, sie dürfen aber nicht fremdartige Nebeneindrücke erwecken. Rittelmeyer hat in der Christl. Welt 1908 allerlei Gedanken über Versuche veröffentlicht, die an Predigthörern in diesem Sinne gemacht werden könnten. In einem Aufsatz der Zeitschrift für Theologie und Kirche 1906 habe ich ausführlicher über diese schwierige Frage gehandelt.

Nun kommt das schwerste unter den Mitteln und Werkzeugen, das viel weniger einer Umgestaltung und Zurichtung zu einem beliebigen Gebrauch fähig ist, die persönliche Eigenart des Pfarrers. In diesem Stück gerade stecken die Kräfte und die Schwächen, die Förderungen und die Gefahren. Das ist unsre Hauptfrage: Wie weit ist es geboten, bei der von uns geforderten Darstellung des gemeinsamen religiösen Besitzes jenes Eigenartige gelten zu lassen? Die Frage ist umso schwieriger, als wir in dieses Gebiet noch wenig mit sichern Erkenntnissen eingedrungen sind. Es scheint vielmehr hier alles möglich zu sein. Der Mystiker kann nach dem Gesetz der Polarität helle Intellektualisten anziehen und nach der Regel, daß sich nur Wahlverwandtes anzieht, auch abstoßen. Das cholerische Temperament kann sich angezogen fühlen von der wahlverwandten, aber auch von der ihm entgegengesetzten ruhigen Art. Im allgemeinen wird man sagen können: Wo das Feuer der Begeisterung und ganz starke, ja einseitige religiöse Kraft der Ueberzeugung ist, da wird sich die Eigenart am ersten auswirken dürfen. Es ist immer Schade, wenn Pegasus ins Joch muß. Aber manchmal bedarf freilich Eigenart des Zügels. Aber mit den allgemeinen Sätzen, die in den homiletischen Lehrbüchern stehn, kommen wir nicht weit. Hier muß religionspsychologische Untersuchung noch mit feinen Werkzeugen herbei. Das sind etwa einige Fragen, die hierher gehören: Wenn ich meine religiöse Eigenart fest ausbilde und einseitig auswirke, mache ich dann nicht Andre gerade durch den Gegensatz zu der meinigen in ihrer eignen Art stärker? Aber wieviele Andre überrumple und vergewaltige ich? Steht es nicht anders, wo ein Pfarrer alleine wirkt und wo mehrere neben-

einander sind? Denn diese können sich mehr gehen lassen und auch hoffen, die wahlverwandten oder die polaren Geister anzuziehen und um sich zu sammeln. Ist einer allein und läßt sich in seiner Art — bei gutem Gewissen — gehn, ja der muß dann die Folgen tragen, wenn er viele abstößt; je größer die Stärke der Eigenart, um so kleiner der Umkreis derer, die sie ertragen und begehren. Und endlich — sind wir nicht auch an die Norm der Schrift gebunden, die unsere Eigenart zügeln soll? Aber was heißt Schrift? Steht in ihr nicht Eigenart neben Eigenart? Und die genannten Regeln leiten die Auswahl. Und was gehört denn überhaupt zu der Eigenart des religiösen Lebens? Kann man sie überhaupt zügeln, umgestalten und wie? Das sind solche Fragen, die auf dem Wege der Aussprache, der Versuche und der Beobachtungen wollen angefaßt sein. Von andern noch ganz zu schweigen, etwa: Wie macht man es, wenn man matt ist in seinem religiösen Leben und in seiner Lust zu wirken?

So tun sich uns hier große Gebiete für religionspsychologisches Nachdenken auf.

IV. Winke für die Durchführung im Einzelnen.

Nun bleibt uns noch übrig, die Folgerungen aus unsern bisherigen Ausführungen für die einzelnen Zweige der praktischen Arbeit zu ziehen. Dabei kann natürlich auch nur ganz summarisch verfahren, also auch mehr ein Programm von Aufgaben als eine Summe von Rezepten gegeben werden. Zuvor noch einige allgemeine Bemerkungen. Es sei an den springenden Punkt erinnert, an das religiöse A priori. Es ist zwar, wenn man das von einem A priori sagen darf, zerstörbar, wenigstens kann es bis zur Unkenntlichkeit verwischt werden. Aber machen kann man es nicht; alle Beweise helfen nichts, sowenig sich Liebe anbeweisen oder der Sinn für das Schöne anerziehen läßt. Aber die Wertschätzung läßt sich nach den Gesetzen des Gefühlslebens anbahnen und regeln, wenn man nur einigermaßen die Lage der Menschen und die Mittel kennt, um sie auf eine höhere Fläche der Wertschätzung zu erheben. Das ist freilich das Notwendigste, die Menschen zu kennen. Dadurch wird aber die

Praxis gleichsam im ganzen konstitutioneller. Denn das Eigenrecht der Leute, die man zu beeinflussen hat, übersehen, das ist Despotismus, das Gegebene ohne weiteres als gut und gültig anschauen, ist Anarchie, das Gegebene aber berücksichtigen, das ist eine konstitutionelle Praxis. Wenn das so ist, wie wir es bisher immer gefordert haben, dann ordnen sich aber die einzelnen Tätigkeiten der Praxis, von denen wir nun sprechen wollen, klar und einfach so: sie reihen sich auf nach dem Grad, in dem ihr Gegenstand religionspsychologisch zu durchschauen und sicher zu erkennen ist. Denn in diesem Maße haben wir Aussicht, mittels der einzelnen Tätigkeiten des geistlichen Amtes eine Wirkung auszuüben. Darum müssen wir mit der Wirkung am Einzelnen beginnen, also mit der Seelsorge. Dann gehen wir weiter zum Religionsunterricht; danach folgt der Gottesdienst und endlich kommt die Gemeindearbeit, wenn wir dabei an alle Versuche denken, in das große Ganze der Leute hineinzuarbeiten.

1. Religionspsychologisch einigermaßen erkennbar ist nur der Einzelne, und der ist es noch nicht ganz. Darum ist die Seelsorge noch die aussichtsreichste Weise der Wirksamkeit. Dabei sehen wir freilich noch davon ab, daß sie so selten möglich ist. Zu dem vielen Tragischen am evangelischen Pfarramt gehört auch dies, daß gerade diese Arbeit so wenig vorkommt, die die Krone der ganzen Tätigkeit sein sollte. Frage man nur einmal den Großstadtpfarrer, wie viel eigentliche Seelsorge bei ihm denn vorkommt; es wird nicht allzuviel sein trotz allen Rennen und Laufens. Sie ist ja doch auch verzweifelt schwer; schon in den ersten Grundsätzen fühlen wir uns nicht ganz sicher. Gemäß unserm ganzen Zusammenhang erwähne ich nur die eine Schwierigkeit: Wo hört das Recht der Eigenart auf und wo fängt es an? Wo vergewaltige ich eine Eigenart und wo lasse ich einen Narren und Querkopf zu Unrecht laufen? Würde ich die innere Wahrheit einer Seele gefährden, wenn ich ihr etwa zu ihrem ganz tief besinnlichen frommen Wesen noch die lebendige Tätigkeit auflegte, also Martha zur Maria fügen wollte? Und wo muß ich einem frohen Optimisten die Tiefe der pessimi-

stischen Voraussetzung aller Erlösungslehre nahe bringen? Einfacher sind schon solche Dinge: ich darf Keinen zur Zufriedenheit mit seinem Geschick und mit seinem Gott zu bringen suchen, ehe ich nicht versucht habe, ihm wertvoll zu machen, was allein wertvoll ist. So darf ich nicht einem unter Kinderlast seufzenden Ehepaar etwas sagen, ehe ich nicht mich bemüht habe, ihm klar zu machen, welchen Wert das Liebesband und das gegenseitige Vertrauen im Unterschied von seinem eigenen Vergnügen und seiner Ruhe hat. Man darf auch nicht durch einen Saal mit Kranken hinstreichen und dann hierhin und dorthin eins von unsern großen Worten werfen, etwa: Wir wissen, daß denen, die Gott lieb haben, alle Dinge zum Besten dienen, oder: Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er. Wir müßten denn zuvor Sorge getragen haben, daß die Leute wissen, was das Beste ist. Und man kann uns dieses Wort nur wirklich abnehmen, wenn man das Gut wirklich anfängt zu schätzen, das unter dem Besten verstanden oder das als Sinn der züchtigenden Liebe gedacht ist. Ich brauche nicht daran zu erinnern, wie hinter jener ersten Frage nach der Schonung der Eigenart wieder die großen philosophischen und hinter dieser zweiten Frage die großen psychologischen Gegensätze schlummern. Wer stets das richtige Verfahren im Griff hat, der kann es ja machen, wie es richtig ist; die Andern bedürfen der Grundsätze, und diese können dem Ersten mitunter auch nicht schaden; denn das Intuitive macht es auch nicht allein und man greift dabei auch mal daneben.

So ist diese religionspsychologisch gerichtete Weise genau aller unpersönlichen und unterpersönlichen Art entgegengesetzt. Dazu rechne ich zuerst allen Sakramentarismus, der nur nach den leiblichen Werkzeugen der Aufnahme fragt. Zu diesem Verfahren gehört auch die Weise, das Wort als eine Art zauberischen Gnadenmittels anzusehen; denn von dem dinglichen Denken kommt der Mensch nun einmal auf dem religiösen Gebiet nicht leicht los. Ferner aber ist das Gesagte gegen allen Methodismus gerichtet, der irgend eine Schablone verlangt. Unsere Art dagegen soll auf der Höhe unseres Christentums stehen, das die

persönliche Weise betont, die freilich leichter zu preisen als wirklich selber zu achten und zu üben ist. Das persönliche Christentum aber besteht darin, daß sich ein jeder selbst in christlichem Sinn und Geist erfaßt und zwar in seiner eigenen Art. Aber hier liegen Schwierigkeiten des Denkens und der Menschenbehandlung, die noch nicht bewältigt sind. Meiner Meinung nach hat sogar Johannes Müller noch nichts ganz Klares über den Unterschied zwischen Individualität und Persönlichkeit gesagt. In das ganze Gebiet der Seelsorge spielt dann noch das ganz Unwägbare des persönlichen Vertrauens und der Anziehung herein, und zwar wieder in dem oben genannten Sinn der Polarität. Kurz, theoretisch ist das ganze Kapitel sehr schwer; praktisch kann man nur Eins tun: versuchen und sich selbst mit Gebet und Seelenarbeit in Gott fester gründen. Dann kann man es dem Geist Gottes überlassen, wen er uns über den Weg senden will. Wir können uns zu einem wirksamen „Momente" zu machen suchen, indem wir uns innerlich immer echter und tiefer werden lassen. Dann flößt der Geist manchem zu uns Vertrauen ein. Und wissen wir auch ein einfaches herzhaftes Wort ohne Ironie und Selbstgefälligkeit zu sagen, so kann es wohl geraten.

2. Der Religionsunterricht. Hier haben wir eine viel breitere, aber noch ziemlich einheitliche Fläche zu bearbeiten. Wir studieren ja jetzt allenthalben die religionspsychologische Lage der Kinder aller Altersstufen. Besonders interessant ist dabei, z. B. an den bekannten Artikeln Pöhlmanns in den Monatsblättern für den ev. Religionsunterricht, wie die Schulfrömmigkeit zuerst das Natürliche überwächst, bis sie dann später langsam wieder zu Gunsten des Natürlichen ausgeschaltet und abgestreift wird. An die Konfirmandenanalysen von Lorenz in der Ev. Freiheit 1908 sei auch noch erinnert. Hier ist ein großes Feld der Arbeit, das Aufmerksamkeit und Liebe erfordert. Die bezeichnende Anekdote will mir freilich immer noch als das beste Mittel dazu erscheinen. Umfragen und selbständige Arbeiten in der Schule geben doch oft nur ein offiziös getrübtes Bild; freilich das ist dann auch belehrend.

Die höchste Aufgabe des Unterrichtes, zumal des Konfirmandenunterrichtes besteht ohne Zweifel darin: es soll die oft genug besprochene Hebung der Wertschätzung angebahnt werden, die das Wesen des christlichen Grunderlebnisses ausmacht. Es soll also statt der Gesundheit, der angesehenen Lebensstellung usw. als höchstes Leitinteresse die religiös-sittliche Persönlichkeit in den Mittelpunkt gerückt werden. Aber wie geschieht das? Gewiß wird das in der Hauptsache die Aufgabe der äußern und innern Lebensführung und der unberechenbaren Einflüsse von Persönlichkeiten sein; aber der Unterricht kann doch sicher auch Etwas dazu tun, manchmal tut er doch das Einzige — das wollen wir doch nicht über allen geringen Erwartungen vergessen, die wir meist an ihn knüpfen. Von diesem Ziel aus versteht man erst die ganze Umwandlung der Theorie des Religionsunterrichtes, deren Kennzeichen die Bevorzugung der Geschichte vor dem falsch gehandhabten Katechismus ist. Es handelt sich nämlich darum, persönlich geistiges Leben in der Form der sympathischen Anschauung dem Kinde vorzuführen, in der Hoffnung, daß sich die darin niedergelegte Wertschätzung samt der ganzen religiösen Stimmungswelt ihm eröffne oder es sich dieser erschließe. Und zwar sind dafür die Heroen des religiösen Lebens, die Gipfelpersönlichkeiten gerade gut genug; sie sollen einmal die Einseitigkeit einer auf die höchste Vollendung des religiös-sittlichen Persönlichkeitslebens gerichteten Persönlichkeit zeigen. Denn das allein spornt an, wenn es auch manchen niederschlägt und zur Verzweiflung bringt. Die mittleren Geister helfen nicht viel; an ihnen tritt die Hauptsache nicht in ihrer ganzen klassischen Einheit zu Tage, wie an den großen. Dazu tritt dann noch die Fülle der Kontrastgestalten, die durch den Vergleich die Sache selbst klar genug machen und alle entgegengesetzten Gefühle, wenigstens einmal in der Nachempfindung, die zu einem Vorgefühl werden kann, aufregen sollen. Und liegt das, worauf es ankommt, auch noch lange in der Kammer des Gedächtnisses, irgendwann muß es doch einmal hinein, und dann lieber früh als spät; so leicht freilich die Gefahr eintritt, daß dann das ganze Nacherleben in der Phantasie und in der Phrase

stecken bleibt. Kennen lernen, verstehen und schätzen — das sind die Dinge, auf die es ankommt. Paulus steht, wenn es sich um das Ideal und die Wertschätzung handelt, ganz oben an, und zwar um der Einseitigkeit willen, mit der er das religiöse und sittliche Leben pflegt. Im Alten Testament sind es ganz andere Werte, die im Mittelpunkt stehen: Acker, Herde, Nation und Staat. Aus diesem Vergleich und Gegensatz muß sich nun eine neue Auffassung der Heilsgeschichte entwickeln: nämlich die Stufenleiter der Werte, die mit ihrer obersten Sprosse das Leben im Geist erreicht. Diese Leiter kann man die Kinder unterrichtlich emporführen, damit sie wenigstens einmal ihre eigene Niedrigkeit und die Höhe des Ideals kennen lernen. Bekannt ist aber noch lange nicht verstanden, verstanden ist noch lange nicht erlebt. Aber ich weiß keinen andern Weg als diesen, der geeignet ist, diese Entwicklung anzubahnen. So wird Religionsgeschichte praktisch; es ist doch etwas an den kulturgeschichtlichen Stufen, wenn man sie als Wertstufen aufzufassen versteht.

Natürlich haben wir gar keine Aussicht auf notwendige Erfolge. Wir können die Sache noch so klar herausarbeiten, wo die Reife nicht da ist, da gerät es nun einmal nicht. Und wo sie ist, da fällt wie ein Funke aus einem Aschenhaufen, ein Wort aus einer halb mißratenen Stunde in ein Kinderherz, und das Licht geht auf. Aller Intellektualismus und Verbalismus ist wirklich vom Uebel. Aber auch die Glossolalie ist nicht das Ideal. Es kommt eben weniger auf Begriffe als auf Anschauungen und Vorstellungen von Idealen und Werten an. Wenn sie von Gefühlen sympathischer Natur begleitet in die Seele einziehen, dann kann schon etwas gelingen, wo die Reife und die Prädestination gegeben ist.

Von der Religionspsychologie aus noch ein Blick auf Katechismus und Gesangbuch. Der Katechismus muß ganz subjektiv gefaßt werden. Dabei ist freilich nur an den Kleinen Lutherschen zu denken; aber der verträgt es auch. Hier spricht eine religiöse Normalpersönlichkeit und legt ihren Glauben dar. So kann man etwas aus dem Katechismus herausarbeiten. Höher freilich schätze ich das Lied ein. Gute Lieder gilt es gut

vorzulesen. Das wirkt mehr als Anderes, was wir wirken sollen; den Eindruck der höheren Welt Gottes kann man natürlich nicht abfragen. Aber darauf kommt es ja auch nicht an. Ueberhaupt meine ich, sollte man durch gutes Vorlesen großer geschichtlicher Zeugnisse die Schüler unter den Eindruck begeisternder Auswirkung der Gotteswelt stellen: z. B. die Leidensgeschichte oder Luthers Rede in Worms soll man einfach vorlesen, statt sie durch das meist traurige Lesen der Kinder verstümpern zu lassen. Die Leidensgeschichte z. B. hat mehr erlösende Kraft als alle Erlösungslehren zusammen, und diese Rede Luthers bietet mehr an Erkenntnis Luthers als alle Taten aus seinem Leben. Und das wirkt besonders, wenn der ganze Unterricht, etwa in der Kirchengeschichte, unter den Gesichtspunkt gestellt wird, durch einen Vergleich der vorhandenen Werte und Ideale die eigenen zu unterstreichen und zu empfehlen, was natürlich ohne eine gewisse Stilisierung nicht möglich ist. Mit dieser Wertschätzung allein ist es ja freilich auch nicht getan; es ist ja auch Kenntnis und Verständnis nötig; leider bezahlt aber so oft das Herz die Kosten, wenn der Kopf gefüllt werden soll. Wie beides zu verbinden ist, das ist die Frage. Die Lösung hängt nun ab von der Art, wie überhaupt Vorstellungen, Gefühle und Willensantriebe zusammenhängen.

3. Noch einen Schritt weiter von der Durchsichtigkeit des Einzelnen in der Seelsorge entfernt steht der Gemeindegottesdienst; die Kasualien freilich stehen ihr noch viel näher — aber wir können uns bei ihnen nicht aufhalten, um jetzt gleich die wichtigste Aufgabe anzufassen. Diese Verschiedenheit aber, die in dem Kreis der Besucher des Gottesdienstes, also der Gemeinde im engsten Sinne waltet, sagt man, sei gerade der Vorzug des Gemeindegottesdienstes. Ganz recht, dieser bleibt die Krone aller evangelischen Kirchenarbeit. Gerade darum aber ist es doppelt nötig, daß man nicht aus Ehrfurcht in den alten Bahnen der Gewohnheit fortfährt, sondern auch diese ganze Arbeit religionspsychologisch durchleuchtet. Und dabei ergeben sich verschiedene einzelne Aufgaben. Besonders muß einmal der Begriff der kultischen Erbauung möglichst scharf in dieser Weise

erfaßt werden; ich habe es versucht in meinem Artikel Erbauung in dem neuen Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart". Dafür müssen auch besonders die Laien heran; denn wir Theologen taugen dazu sehr selten, weil wir am schwersten zu erbauen sind. Aber jene sollten uns in vertrautem Kreise, etwa auch einmal in religiösen Diskutiervereinigungen sagen: ich habe mich da und daran erbaut und daran nicht. Dann sollten wir Theoretiker uns mit diesen Aussagen befassen, natürlich nicht, ohne den Empfindungen der — ich gebrauche absichtlich das schreckliche Wort — der „Versuchsperson" die möglichste Schonung zuteil werden zu lassen. Wir werden dann im Allgemeinen dies finden: (vergl. ob. S. 438) man ist erbaut, wenn man in ganz persönlichen Lagen einen starken Gefühlseindruck sich hat durch die Seele wehen lassen, der dann in der Art dieser Gefühlswirkungen noch lange protensiv nachklingt; sein Grundzug ist der der vertrauensvollen Ehrfurcht vor Heiligem und Gutem, das weithin in das Willensleben anregend und in das Denkleben reinigend einwirkt. Das ist nun die Hauptfrage: Wann ist das der Fall gewesen? Von ganz persönlichen Seiten der Sache abgesehen, die sich jeder Nachprüfung und Darstellung entziehen, werden wir wohl so sagen können: Wenn der ganze Gottesdienst eine mächtige Darstellung der religiösen Wirksamkeit war, die die entsprechenden Gefühle wecken konnte; meist wird es sich bloß um ein besonders starkes handeln, das der Seele nahe lag. Aber über diese ganze Sache darf man nur nicht schematisch denken; es ist ganz unglaublich, oft geradezu komisch, welche sprunghaften Wirkungen von einem Gottesdienst ausgehen, Wirkungen, an die sein Veranstalter im Leben nicht gedacht hat.

Zu jener mächtigen Darstellung der religiösen Wirklichkeit gehört zunächst einmal die liturgische Seite des Gottesdienstes. Zu ihrer religionspsychologischen Durcharbeitung ist noch wenig geschehen; die Geschichte verschlingt alle anderen Interessen, die Geschichte, die uns zeigt, wie es früher gemacht und gehalten worden ist.

Wie wirkt denn die Liturgie? Was soll sie? Sie soll ein-

mal Stimmung schaffen. Und zwar soll sie religiöse Stimmungen vorbereiten mit Hilfe ästhetischer Mittel; denn beide Gebiete sind einander benachbart auf derselben „Ebene" hoher Werte und Gefühle. Darum sind sie durch starke Gefühlsassoziationen gegenseitig verbunden. Alle Kunst ist nun immer Ausdruck hoher seelischer Inhalte. Darum muß unbedingt die ganze Liturgik unter den Gesichtspunkt der Kunstphilosophie und Kunstpsychologie gestellt werden. Das habe ich von dem Kunstwart gelernt. Wenn wir diesen Gesichtspunkt statt des allmählich recht langweilig und unfruchtbar werdenden historischen anwendeten, kämen wir viel weiter und wir hätten eine genau so wissenschaftliche Grundlage unter den Füßen. Die seelischen Inhalte, die es hier darzustellen gilt, sind die verschiedenen Seiten an dem normalen Verkehr des Christen mit seinem Gott. Dieser Verkehr wird idealisiert, wie er im Durchschnitt oder im Typus auf evangelischem Boden herrscht. Dabei fängt es religionsgeschichtlich getreu mit irgend einem Gefühl der Not an, sei es der Schuld, sei es der Trübsal; aber es kann auch mit einem Dank beginnen, der aber dann gleich mittels des bekannten Gefühlsgegensatzes in das Gefühl der Unwürdigkeit umschlägt. Dann tritt in diesem religiösen Drama Gott mit seiner Gnadenversicherung auf; es geht dann hin und her, bis das Ganze ausklingt in das erhebende und fortreißende Schlußlied oder Schlußgebet, in dem sich Vorsatz und Dank zu hohen Klängen verbinden. — So wird der ganze Aufbau des Gottesdienstes zu einem Kunstwerk, das religiöse Werte und Gefühle darstellen soll; dazu muß der liturgische Künstler die psychologischen Regeln des religiösen und des künstlerischen Lebens kennen. — Und nun noch einzelne Fragen von dem Gebiet: Womit wird diese Wirkung am besten erreicht, mit starken archaistischen oder mit neueren, wenn auch schwächeren Liedern? Treten bei der Mehrzahl der Kirchenbesucher stärkere religiöse Gefühlsassoziationen ein, wenn sie die Ehrfurcht vor den gewohnten und altertümlichen Gesängen und Gebeten erfüllt? Oder treibt dabei der Widerstand des modernen Empfindens solche Regungen aus? Wie oftmal und wie lange kann man in einer Stunde Beten

vertragen? Wie lange hält bei nervösen Menschenkindern diese Gebetsstimmung an? Woher die einzigartige Stille bei dem Unser-Vatergebet? Wie hoch schätzen wir das Gewicht der landeskirchlichen Einheit gegenüber der kultischen Einheitlichkeit des einzelnen Gottesdienstes, die auch immer der örtlichen Art gerecht wird? So gibt es eine Reihe von Fragen, die sich von dem Gegenstand der Einwirkung, den Menschen, aus ergeben; diese zu berücksichtigen ist für unsere ganze Arbeit immer nötiger geworden, und der Weg dazu ist eben unsere Religionspsychologie, die auf den Inhalt und auf den formalen Ablauf des seelischen Lebens gerade auf diesem Gebiet achtet. Nicht als ob den jetzt gebräuchlichen Formularen und liturgischen Stücken nicht auch feines Empfinden für die Seele zugrunde gelegt worden wäre. Aber das ist es ja gerade: mit den Wandlungen der Kirchenreligion und Kulturgeschichte ändert sich diese seelische Grundbeschaffenheit, und dem müssen wir Rechnung tragen.

Und die Predigt — was soll sie im Rahmen des Gottesdienstes? Soll sie nicht versuchen, nun wirklich auf diese Höhe zu heben, die in dem liturgischen Teil schon idealisierend dargestellt worden ist? Ist das übliche Nebeneinander und Gegen einander beider Teile des Gottesdienstes, zumal wenn es durch zwei verschiedene Personen noch stärker unterstrichen wird, nicht unerträglich? — Aber nun die Fülle der einzelnen Aufgaben für die Predigt. Es soll uns Religionspsychologie lehren, die wichtigen Vorgänge in der christlichen Religion, nicht etwa zu analysieren, sondern einzuleiten. Also Glaube, Bekehrung, Wiedergeburt, Erlösung, Trost und Mut — das alles sollen wir herbeizuführen lehren, auch ohne die Worte selbst zu gebrauchen. Das also etwa ist dann die Aufgabe: statt eine feine Beschreibung von der Bekehrung zu geben, gilt es, die in dem Menschen vorhandenen gefühlsschwachen Vorstellungen herauszuholen und zu stärken. Oder man macht den Leuten Mut, indem man Gott und daneben gläubige Gestalten zeichnet. Das ist die rechte Erbauung: Gefühle, die zur christlichen Religion gehören, ohne sie viel zu nennen, zu erwecken und zu stärken. Das geschieht vor allem durch die beständige Zeichnung der Gotteswelt selbst und

der Gestalten, die sich an sie gehalten haben. Das geschieht natürlich nicht ohne Vorstellungen; aber Vorstellungen müssen es sein und keine Begriffe. Wie diese Vorstellungen wirken, darüber hat Rittelmeyer in der Christlichen Welt 1908 sehr lehrreiche Aufsätze geschrieben. Wie viel hier hereinspielt, dafür nur ein Beispiel: sollen wir die Gotteswelt unter zeitlichen oder unter räumlichen Formen darstellen, also sagen: „Jetzt—Einst" oder „Hier unten — Dort droben?"

Aber wieder ist von der größten Wichtigkeit die Untersuchung des Gegenstandes für unser Predigtwirken. Darum bedarf es einer gründlichen Beschäftigung mit dem so gefährlichen Wort „Gemeinde", die Gemeinde. Denn es gehört doch zu den großen Sammelbegriffen, wie Bekenntnis, Schrift und Volk. Man braucht sie meistens so, daß ein jeder seine Ansicht oder seinen Anhang mit dem großen Ganzen deckt, um an dessen hohen und weihevollen Bezeichnungen teil zu nehmen. So handelt es sich bei dem Gebrauch dieses Wortes „die Gemeinde" oft nur um die künstliche Vervielfältigung einer kleinen, aber erregbaren Gruppe. Die Gemeinde, die Aergernis nimmt, oder auch die das Apostolikum nicht mehr ertragen kann, besteht dann in der leidenschaftlichen Phantasie der Streiter als ein geschlossenes Ganzes, während es sich in Wirklichkeit um Wenige handelt, die als das Ganze aufgeputzt werden. Dem kann man nur mit einer gewissenhaften religionspsychologischen Untersuchung entgegentreten. Dabei wird sich oft herausstellen, daß jener Phantasiebegriff nur ein Postulat oder eine Konstruktion war, die der herrschenden Richtung die Unterlage geben sollte. Diese Untersuchung möglichst sachlich und gewissenhaft zu machen, gehört zu den Aufgaben eines wissenschaftlich geschulten Mannes. Denn im allgemeinen wird der Geist der Ehrlichkeit und Sachlichkeit nicht genug gewürdigt, der von wissenschaftlichem Arbeiten ausgeht. Mit ihm muß man darüber hinauskommen, voreilig eine bestimmte Ausprägung des religiös-christlichen Wesens mit dem Ganzen gleichzusetzen, so gut es auch tut, nicht nur der allein rechten Ausprägung anzugehören, sondern auch sich damit von Andern abzuheben. Freilich es ist nichts schwerer, als bei geistig

geschichtlichen Erscheinungen zu bestimmen, wo die Art der einen Gattung aufhört und die andere Gattung beginnt. Aber das ist sicher: zu dem Gattungsbegriff „Gemeinde" gehören mehr Arten, als die bisherige Engherzigkeit herzulassen wollte. Diese zu erkennen und ihnen Seiten am Evangelium zuzuwenden, die ihnen ein Bedürfnis befriedigen, ist eine feine Kunst, zu der uns unser neues theologisches Fach verhelfen kann. Wiederum aber gilt, was schon gesagt ist: der Inhalt des Evangeliums wird dadurch nicht beeinträchtigt, nur die Auswahl unter seinen einzelnen Seiten und ihre Darstellung wird dadurch bestimmt.

4. Endlich kommt das größte Gebiet; leider ist davon noch am wenigsten zu sagen. Es handelt sich nämlich um die Einwirkung auf die große Gemeinde, auf die Masse oder auf das ganze Volk. Diese großen Bereiche sind natürlich noch viel undurchsichtiger als die bisher genannten. Darum müssen wir sie aber immer mehr studieren. Es handelt sich dabei um die religiöse Massenpsychologie. Wir wirken ja schon längst ins Große hinein; aber wir möchten auch wissen, wie die Regeln sind, nach denen sich solche Wirkung vollzieht. Im Zusammenhang mit den allgemeinen psychologischen Studien, die sich auch immer mehr von der einzelnen Person auf die Masse werfen, müssen wir dahinter kommen, wie sich das religiöse Leben in der Masse gestaltet. Dazu gehört die Einsicht in die Macht der religiösen Ueberlieferung und der Sitte, überhaupt der ganzen Umwelt, in der Religion wächst. Dazu gehört auch die ansteckende Macht, die großen religiösen Bewegungen innewohnt, wie etwa dem Zungenreden, einem Revival, einer Stimmung, die auf einmal in Buße oder Dank große Scharen ergreift, die sonst nicht so sind. Natürlich gehört auch die Gegenseite dazu: die langsame Zerstörung des religiösen Lebens in irreligiöser Umgebung. Wir möchten wissen, wie noch andere, sozusagen stumme Prediger wirken, etwa das Kirchengebäude oder das Pfarrhaus in einer kleinern Gemeinde oder die ganze Einrichtung der Kirche selbst. Auch der Einfluß der Presse ist zu untersuchen, also wie tief in ein Haus oder in eine Seele hinein die regelmäßige Beeinflussung durch ein christliches Blatt wirkt. Daß man nicht sehr

weit kommt mit solchen Erkenntnissen, ist ja klar, denn das Gebiet ist zu groß und die Einflüsse verlaufen sich ins Kleine. Nur sollte man wenigstens in der Praxis diese Aufgabe nicht vernachlässigen. Wir haben den einzelnen Menschen viel zu viel auf sich selbst gestellt und die Bedeutung der unwägbaren Einflüsse unterschätzt. Wir müssen auf alle Weise in dieses irrationale Gebiet hineinzuwirken versuchen, um Stimmungswerte zu schaffen, die wie die Luft überall hindringen und bestimmen helfen. Der ganze Luftkreis muß voll werden von solchen Keimen, die den Geist Christi auf jedem empfänglichen Boden zu erwecken imstande sind. Vielleicht ist dafür von der katholischen Kirche noch viel zu lernen; sie hat eine massenpsychologische Pädagogik, mit der sie uns Individualisten oft zu schlagen vermag. Besonders bedient sie sich in viel höherem Grad als wir der großen Macht der religiösen Kunst, die das Heilige in der sympathischen Form des Schönen darbietet. Natürlich muß sie dabei allerlei Gefahren mit in den Kauf nehmen. Aber diese fehlen noch viel weniger in dem rein logischen System unserer Praxis, zu dem uns die „Kirche des Wortes" verführt hat.

Mit einigen allgemeinen Bemerkungen will ich schließen, um ja den Sinn der ganzen Ausführungen noch einmal zu betonen.

1. Sicher macht es auf viele einen sehr peinlichen Eindruck, wenn in die undurchdringliche und geheimnisvolle Tiefe des religiösen Lebens mit den kalten psychologischen Scheinwerfern hineingeleuchtet wird. Sicher erscheint es vielen gequält, wenn auch nur so etwas wie eine Methodik der Pflege des religiösen Lebens geboten wird. Ja der Prophet mag auch aus der Fülle seiner unbewußten Kraft heraus wirken und solcher Untersuchungen nicht bedürfen; aber wir sind nicht alle Propheten.

2. Wir müssen also durch Reflexion nachhelfen. Unvermeidlich ist sie überall da, wo auch dem durch die stärkste Eingebung bestimmten Wirken allerlei Schwierigkeiten im Wege stehn, die seinem Gegenstand oder den Mitteln und Voraussetzungen inne-

wohnen, an die sein Wirken gebunden ist. So ist es etwa, wenn es sich darum handelt, alte religionspsychologische Voraussetzungen aufzulösen, wie z. B. das angeblich starke und allgemeine Bedürfnis nach der Vergebung; oder die alleinige Geltung des paulinischen Bekehrungstyps; oder die geschichtlich verständliche Vermischung ganz verschiedenartiger Stücke im Gottesdienst. Da ist die religionspsychologische Methode gut, um die Wahrheit wiederherzustellen und der gegenwärtigen Wirklichkeit Rechnung zu tragen.

3. So bekommt die Praktische Theologie eine andere und bessere Grundlage, als sie sie bisher in der Geschichte hatte: überall ist man daran, diese Arbeit zu tun. Freilich wird es noch lange dauern, bis die Psychologisierung der Praktischen Theologie durchgeführt ist.

Thesen und Antithesen.

[Zum dritten Mal: Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit.]

Wenn die „Thesen“ dieser Zeitschrift den Zweck verfolgen, Widerspruch zu wecken, um dadurch zur Klärung Anlaß zu geben, so erfüllt die „These“ Karl Barth's unter der obigen Ueberschrift im 4. Heft dieses Jahrgangs sicher ihren Zweck. Ob meine „Antithese“ zur Klärung beiträgt, vermag ich natürlich nicht zu sagen.

Als Merkmal der „modernen Theologie“ stellte Barth zunächst den „religiösen Individualismus“ hin. Ich lasse die Frage dahingestellt, ob nicht auch andere Strömungen christlicher Art in der modernen Zeit in ganz gleicher Weise und mit gleichem Recht den „Individualismus“ für sich in Anspruch nehmen können. Ich gebe zu, daß die Dogmatik und Ethik der sogenannten „modernen Theologie“ individualistisch geartet ist und daß darin ein wertvolles Wahrheitsmoment enthalten ist. Vor allem dies: die Voraussetzung voller, unbedingter Wahrhaftigkeit in Sachen der Religion[1]), nicht nur im eigenen religiösen Leben, sondern auch in der Verkündigung. Wir begrüßen es mit Genugtuung und als ein Zeichen gesunder Frömmigkeit, daß die „moderne Theologie“ nichts hält von dem bloßen „Nachreden“ und „Nachempfinden“, das in den schwersten Fehler der Religion führt, in die Heuchelei. Diese üble Praxis hat verwüstend gewirkt in unsrem kirchlichen Leben. Wer ihr den Krieg erklärt, soll mich jede Stunde an seiner Seite wissen.

Ich gehe noch einen Schritt weiter. Sofern in der These vom „religiösen Individualismus“ der Satz enthalten ist, daß jeder das

1) Ich verstehe unter „Religion“ natürlich im Folgenden nur die christliche Religion, nicht einen abstrakten Begriff von Religion.

Christentum in der seiner Geistes- und Gemütsart entsprechenden Weise in sich zu gestalten hat, stehe ich ebenfalls dazu. Denn es ist ein Irrtum, daß wir alle in gleicher Weise fromm zu werden und fromm zu sein vermöchten. Wir sinds auch tatsächlich nicht. Je weiter sich der Individualismus des modernen Geisteslebens entwickelt, desto mehr wird er auch auf religiösem Gebiet sein Recht erstreiten. Es wird immer Mystiker und Rationalisten, immer Autoritätsgläubige und Skeptiker, immer Pietisten und Moralisten geben. Aber keiner von ihnen stellt das Christentum wirklich rein und ganz dar. Ein Jeder erlebt nur eine Seite der großen Sache, und diese gewiß wieder nur in mannigfacher Trübung. Dessen hat sich jeder ernste Christ bewußt zu bleiben, um Christen andrer Art nicht zu vergewaltigen. Je ernster, wahrhaftiger, persönlicher einer das Christentum in sich erlebt, um so wertvoller wird der Beitrag seiner Art für das gesamte religiöse Leben der Gemeinschaft sein.

Allein dieser religiöse Individualismus hat seine Grenzen. Soll er noch als christlich gelten, muß er sich an Jesus gebunden fühlen und an die Werte, die von ihm uns geschenkt sind. Der christliche Individualismus weiß sich, je ernster er ist, um so fester an ein Ideal, an ein Normatives, an eine ihn zwingende Autorität gebunden. Wie wäre christliche Frömmigkeit sonst überhaupt möglich? Gewiß, sie ist ohne dies möglich als ein Sichtreibenlassen von Gefühlen und Stimmungen, als ein Dämmerzustand, als ein Genußleben. Aber damit ist echte christliche Religion bereits aufgelöst. Wer fromm ist, weiß sich von Gott, dem Vater Jesu Christi, unmittelbar in Anspruch genommen. Er fühlt ein großes Sollen über sich. Er fühlt schmerzlich die Grenzen seines Könnens und Seins. Er weiß, daß ihm mit Gott ein großes Ziel gesteckt ist, dem letztlich alle sich beugen müssen.

So führt der religiöse Individualismus, sowie man ihn ernst nimmt, über sich selbst hinaus, er kommt bei einem allgemeingültigen Normativen an. Er ist das Gegenteil von ziel- und schrankenlosem Subjektivismus.

Dieser Individualismus führt aber auch über den „historischen Relativismus" hinaus, den Barth als zweites Merkmal der „modernen Theologie" hinstellt. Ich will einmal zugeben, daß er damit recht hätte. Wie aber kommt es, daß er sich die sehr einfache Tatsache nicht zum Bewußtsein bringt, daß die Wissenschaft

zwar immer im Relativen, Bedingten hängen bleiben muß, die Religion aber, im Wesen von jener verschieden, immer im Absoluten ihr Reich hat? Sehr richtig sagt Barth selbst: „Für die Wissenschaft, sofern sie Wissenschaft ist, gibt es in Natur und Geisteswelt keine absolute Größe.“ Wohl aber für die Religion. Wenn man also mit dem „religiösen Individualismus“, also doch mit persönlicher christlicher Frömmigkeit Ernst macht, wird man über den Relativismus aller Wissenschaft hinausgehoben. Also in einem Atem von „religiösem Individualismus“ und von „historischem Relativismus“ zu reden und in ihnen beiden die Merkmale der „modernen Theologie“ zu sehen, geht nicht an. Entweder — oder! „Beides steht sich zunächst schroff gegenüber“, erklärt auch Barth. Aber warum nur „zunächst“? Daß Wissenschaft und Religion zwei im Wesen verschiedene Dinge sind, das sollten wir doch endlich wissen!

Was aber macht nun das Wesen der Theologie aus? Eben dies, daß in ihr Religion und Wissenschaft sich mit einander verknüpfen, und zwar in der Weise, daß einmal hier die christliche Religion Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis wird, und sodann so, daß in der Persönlichkeit des Theologen als eines Wissenschaftlers die absolute Werterkenntnis der christlichen Religion vorausgesetzt wird. Man kann sich mit der Religion wissenschaftlich auch beschäftigen, ohne von dem absoluten Wert der christlichen Religion überzeugt, ohne selbst fromm zu sein. Aber es fragt sich, ob dabei eine Erkenntnis der christlichen Religion von wahrhaft wissenschaftlichem Wert möglich ist. Selbst in der Historie des Christentums reicht, sobald man an die großen Männer derselben herankommt, ein bloßer „Sinn“ für Religion, ein bloßes „Nachempfinden“ zum Verständnis und zur persönlichen gerechten Beurteilung nicht aus. Persönliche Frömmigkeit ist letztlich der eigentliche Schlüssel zum Verständnis der Frömmigkeit in der Geschichte. Nur muß der Theologe als wissenschaftlicher Mensch um der Wahrheit willen — also zuletzt auch aus Religion — bereit sein, Anschauungen der Vergangenheit, die sich mit der Frömmigkeit verbunden haben, preiszugeben angesichts der ihnen widersprechenden Tatsachen. Theologie kommt nicht zuletzt durch eine Spannung zwischen Wissenschaft und Religion zu stande, und doch ist sie deren Synthese.

Das Gesagte gilt nun aber keineswegs bloß von der „modernen Theologie“, sondern von der gesamten Theologie unsrer Tage.

Nur daß jene williger ist, auf Anschauungen der Ueberlieferung zu verzichten. Warum? Weil sie den Glauben an den ewigen Wert des Evangeliums hat, der nicht zu zerbrechen, aber auch nicht zu stützen ist durch irgendwelche menschliche Gedanken. Wäre der „historische Relativismus" wirklich ein besonderes Merkmal der „modernen Theologie" — sie würde in meinen Augen jeden Wert verlieren. Denn damit gäbe sie sich selbst auf: sie würde eine kraft- oder leblose Religionswissenschaft, aber für unser religiöses Leben hätte sie nichts mehr zu bedeuten.

Nun zur Frage, zu der sich die „These" des Herrn Barth zuspitzt! Die moderne Theologie mache unfähig zur Praxis. Hätte er damit Recht, so würde sie — ich wiederhole es — wertlos sein. Ich gestehe offen, daß mich dieser Gedanke aufs Aeußerste überrascht hat. Jedenfalls war unsre Stimmung, mit der wir einst von der „modernen" Theologie Ritschls aus in die Praxis eintraten, eine gerade entgegengesetzte. Wir waren uns dessen gewiß, daß wir — vor allem da uns der Unterschied von Religion und Theologie (und Wissenschaft überhaupt) aufgegangen war — weit besser fürs praktische Amt gerüstet seien als unsre in der orthodoxen Dogmatik geschulten und wurzelnden Kollegen. Es war eine Anklage der Gegner gegen die neue von Ritschl vertretene Theologie, daß sie unfähig mache zum Trost am Kranken- und Sterbebette. Wir konnten dieses Urteils als einer Verleumdung nur lachen. Uhlhorn selbst hat es einst anerkannt, daß die besten Pastoren der Hannoverschen Landeskirche aus Ritschls Schule gekommen seien. Doch dies nur nebenher, um die Verschiedenheit der Stimmungen von damals und heute zu markieren. Aber ich kann auch, um auf den Herrn Thesensteller zurückzukommen, ihn nicht ganz verstehen. Wenn er — mit Recht — so stark den religiösen Individualismus betont, so folgt daraus doch nicht, daß der junge Prediger moderner Art nur sich selbst, nur seine bereits errungene Glaubenserfahrung predigen soll. Gewiß das auch. Aber wer überhaupt religiös lebt — wir sagten es oben —, der weiß sich vor ein Ziel gestellt, der erkennt Ideale an, der streckt sich nach einem höheren Lebensstand. Wenn dies aber der Fall ist, so ist der Predigt damit ein weites, reiches, fruchtbares Gebiet erschlossen. Nicht als der fertige Mann, dem „eine ganze Reihe normativer Begriffe und Vorstellungen ohne weiteres zu Gebote stehen", hat er zu reden, sondern als der Strebende zu Mitstre-

benden, als der, in dem christliche Religion irgendwie, und sei es auch noch so schwach, Wurzel geschlagen hat, der aber wachsen will, zu solchen, die das ebenso wollen. Weshalb also ein „moderner" Theologe durch seine Theologie sollte zur praktischen Betätigung untauglich gemacht werden, ist nicht einzusehen. So gewiß eine Frühreife und Frühfertigkeit auf der Kanzel ungesund und darum höchst unerfreulich ist, so gewiß ist auch eine übertriebene Reserviertheit etwas Ungesundes. Nicht zu einer „Flucht in die Praxis" will ich und kann ich raten, wohl aber zu ernster Arbeit in der Praxis mit dem Maß von Erkenntnis, Erfahrung und Kraft, die man hat, damit sich die Kraft weiter entwickle und die Erkenntnis und Erfahrung weiter vertiefe. Wer warten will, bis er „fertig" ist, der kann warten bis ans Ende. So wichtig für die religiöse Entwicklung das Theoretisieren ist, ohne praktische Betätigung versandet sie.

Daß aber jene von Barth geschilderte Stimmung — er nennt sie ein „Charisma", eine „Stärke" — für die religiöse Gemeinschaft, für unser kirchliches Leben von irgend einer durchschlagenden Bedeutung sein könne, leugne ich. Nicht Resignation, Zurückhaltung, persönliches Sichabschließen, sondern sichre, freudige Zuversicht, „Glaube", der tätig ist und tätig sein will, das ist's, was wir brauchen. „Wo gar keine Freude des Mitteilens ist, da ist auch gar keine Religion", sagt Paul Wernle einmal.

Ich bemerke zum Schluß, daß das oben Gesagte natürlich nicht für den Theologie-Studierenden gilt. Ihm gebührt in der Tat zunächst möglichste Konzentration auf die Theologie und möglichstes Sichfernhalten von praktischer Betätigung.

P. Drews.

[Antwort an D. Achelis und D. Drews.]

Als ich die Erwiderung von Herrn D. Achelis in Nr. 5 gelesen hatte, war ich entschlossen, auf eine Duplik zu verzichten, da er, auch formell auf den Ton Ps. 141, 5 gestimmt, meiner Anschauung in wesentlichen Punkten so weit entgegenkam, daß ich eine Erörterung der Differenzpunkte an der Oeffentlichkeit dieser Zeitschrift für unnötig halten mußte. Diese Situation hat sich verändert, seit ich der — schwereren Artillerie des Herrn D. Drews ansichtig geworden. D. Achelis kam im Anschluß an meinem Aufsatz selbst dazu, festzustellen, daß ein junger Theologe „moderner" Richtung beim Uebergang ins Amt einen „ernsten Weg" geht, und zwar darum

in höherem Maße als der Durchschnitt seiner konservativen Kollegen, weil ihm auf alle Fälle der „Mantel angenommener Lehre“ fehlt, der ihm ermöglicht, seine Armut für Reichtum zu halten. Etwas Anderes als die Konstatierung dieser geschichtlichen Situation hat mein Aufsatz nicht gewollt. D. Drews dagegen lehnt diese Kennzeichnung der Lage ab und nennt die Empfindung jenes Unterschieds der innern Stellung „übertriebene Reserviertheit“. Dies Urteil trifft den Kern dessen, was ich wollte, und so darf ich nicht länger schweigen. Eine kurze Begründung meiner Position beiden Herren gegenüber ist mir um so wichtiger, als ich aus den Artikeln Beider gelernt habe und auch sonst auf weite Strecken mit ihren Ausführungen einig gehe.

Mein Aufsatz definierte das Wesen der „modernen“ Theologie als religiösen Individualismus. Ich verstand darunter die Anwendung des principium individuationis, wie es in der neuern Geistesgeschichte — nicht ohne analoge ältere Strömungen (Renaissance, Descartes, Leibniz) — zuerst von der Romantik wuchtig vertreten worden ist, auf die christliche Dogmatik und Ethik als auf die gedanklichen Ideal-Darstellungen der beiden Endpunkte des christlich frommen Bewußtseins. Ich dachte an die Entdeckung Schleiermachers, daß es keine Exemplare, sondern nur Individuen der Religion gibt. Und das bedeutet als Grundvoraussetzung der systematischen Theologie, „daß alles, was zur Religion gehört, eben erst darin gegeben sein soll, daß ein geistig lebendiges Wesen zu seinem vollen Leben erwacht“ (Herrmann in der „Kultur der Gegenwart“ I 4, 2 S. 594). Die Herren D. Achelis und D. Drews halten mir vor, dies oder etwas Aehnliches sei die Grundvoraussetzung aller evangelischen Theologie. Das kann ich zugeben, sofern bekanntlich bereits Luther zu einer verwandten Umschreibung des Erkenntnisgrundes christlicher Wahrheit tendierte. Und im 19. Jahrhundert ist J. Chr. K. Hofmann über Schleiermacher sogar hinausgeschritten, indem er ausdrücklich das isolierte christliche Einzelbewußtsein zum Erkenntnisprinzip erhob. Aber im übrigen ist doch die Geschichte der neuern Theologie vor und neben Albrecht Ritschl eine Geschichte der Abwendung von jener fundamentalen Erkenntnis Schleiermachers. Die Rechte und die Linke waren dabei bekanntlich in gleicher Weise beteiligt. Ja selbst innerhalb der Schule Ritschls hat Kattenbusch die Bedeutung dieses Theologen vor allem darin finden wollen, „daß er

wirklich mit Schleiermachers Methode völliger und glücklicher als irgend einer gebrochen hat" (Von Schleiermacher zu Ritschl [3] S. 55), daß er nicht vom „frommen Bewußtsein" ausgeht, sondern vom „Evangelium" (ebenda S. 59; vgl. Kaftan, Dogmatik [3] u. [4] § 10, 3). Wenn ich mir diese Tatsache vergegenwärtige, brauche ich mich nur noch der andern zu erinnern, daß wir in einer Zeit leben, in der einer der — lautesten Theologen, R. Grützmacher, ausdrücklich die Rückkehr zur Scholastik empfohlen hat, um in dieser Hinsicht die gegenwärtige Lage der Theologie etwas weniger optimistisch zu beurteilen als D. Achelis und D. Drews.

Uebrigens wird gleich zu zeigen sein, daß die besonders von D. Drews (S. 476 o.) in starken Worten ausgesprochene Bejahung der individualistischen Methode der systematischen Theologie doch nicht dasselbe ist, wie das, was ich im Auge habe. Dafür ist mir schon der alte Theologen-Degen des „ziel- und schrankenlosen Subjektivismus" ein bedeutungsvolles Anzeichen. Schleiermacher und Ritschl haben seine Handhabung gegen sich erleben müssen: wäre es nicht an der Zeit, dies zweischneidige und doch rostige Gewaffen allmählich auch kleinern Geistern gegenüber in der Scheide zu lassen?

Aber zur Sache selbst. Ich hatte in meinem Aufsatz zuerst vom Individualismus der Sittlichkeit als der Voraussetzung der Religion geredet. D. Achelis bestätigt mir dazu die Autonomie des sittlichen Willens, will sie aber inhaltlich bestimmt wissen durch die Theonomie. Allein nun hat eben dieser letztere Begriff „einen unvermeidlichen Hang, sich im Zirkel zu drehen und die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim vorauszusetzen" (Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. v. Vorländer S. 70; vgl. auch den Anfang der Vorrede zur ersten Auflage der „Religion innerhalb"). Wenn es eine rationale Ethik, an die ich dort dachte, mithin zu vermeiden hat, Gott als Objekt des Willens zu setzen, so gibt sie damit den Gedanken sittlicher Gemeinschaft keineswegs auf, ist doch nichts anderes als gerade die Gemeinschaft der Inhalt des Sittengesetzes. Und als synthetischer praktischer Satz a priori ist das Sittengesetz nicht das Produkt der Autonomie, sondern ihr transszendentales Prinzip, ihre ratio cognoscendi. Ist die sittliche Autonomie so einerseits im Allgemeingültigen verankert, so sind andrerseits — und nach dieser Richtung ist die Kantische Ethik im Sinne Schleiermachers zu vertiefen — ihre Träger eben nicht Exemplare, sondern Individuen. „Freilich wird es auch Fälle geben, wo Alle

überwiegend gleich handeln müssen, aber gänzlich verschwinden wird die Differenz nirgends .... Allgemeines also in menschlichem Handeln, absolut getrennt von allem Individuellen, gibt es nicht, und das Individuelle wieder läßt sich nicht in Formeln fassen .... Sofern ein Handeln seinen Grund hat in der Individualität des Menschen, insofern kann kein Anderer es richten, als er selbst. Aber nur sein eigener Richter ist jeder in dieser Beziehung, nicht sein eigener Lehrer" (Schleiermacher, Die christliche Sitte S. 65).

Analog, ja verschärft kehrt diese Situation wieder auf religiösem Gebiet. Die Herren D. Achelis und D. Drews geben mir zu bedenken, daß der Individualismus hier seine Grenze finde, daß er, sofern christlicher Individualismus, gebunden sei an Jesus Christus als an seine Norm und Autorität. Ich freue mich, mit ihnen einverstanden zu sein; umsomehr möchte ich aber einwenden, daß diese gemeinsame Position nicht geeignet ist, mich zuzudecken, wie D. Drews es S. 476 vornimmt. Ich darf wohl erinnern an die Worte *Schleiermachers* aus dem bekannten Brief an Sack: „Das Wort Joh. 1, 14: Wir sahen seine Herrlichkeit usw. ist der Keim alles Dogma, und gibt sich selbst für nichts als für die in Rede übertragene Affektion. Ja auch was Christus von sich selbst sagt, wäre keine christliche Wahrheit geworden, wenn es sich nicht sogleich durch diese Affektion bewährt hätte. *Diese ist also und bleibt mir das Ursprüngliche im Christentum und alles Andre ist nur von ihr abgeleitet.* Die wirksame, d. h. auf eine bestimmte Art affizierende Erscheinung Christi ist die wahre Offenbarung und das Objektive" (Briefe 4 S. 335). Und noch präziser ist das, worauf es hier ankommt, ausgedrückt in einer andern Aeußerung des nämlichen Theologen: „Zuletzt ist zu bedenken, daß sich das Unveränderliche in der christlichen Lehre vom Veränderlichen mechanisch gewiß nicht, aber auch organisch auf keine Weise trennen läßt; denn *überall ist das Hervortreten in Gedanken und Wort schon das Veränderliche*; das hinter Gedanken und Wort liegende Innerste ist freilich das Uebereinstimmende, das Identische, aber das läßt sich als solches nie äußerlich mitteilen" (Christliche Sitte S. 11). Die energische Konzentration auf die individuelle „Affektion" als auf das allein Normative, der gegenüber Alles, was in Gedanken und Worte tritt, sekundär ist, bildet also den springenden Punkt der Frage. Es handelt sich nicht um religiöses Leben und Erfahrnis schlechthin, sondern um

die gedankliche Mitteilung und Aussprache der innern Tatsächlichkeit. Für sie besaß die ältere Theologie irgendwie bestimmte als unter Christen gültige Normen, während wir uns vor die Aufgabe gestellt sehen, solche Normen selber zu gewinnen, in einem Mal zu produzieren und zu reproduzieren.

Hier vermute ich freilich auch einen ausschlaggebenden Dissensus besonders gegenüber D. Drews. Soll ich nämlich seine Darlegung über das Normative der Offenbarung in Christo nicht als eine Verwischung der eben gezeichneten und auch in meinem Aufsatz deutlich gemachten Fragestellung verstehen, so kann ich nur annehmen, daß auch er die Bedeutung A. Ritschls darin findet, daß seine Dogmatik im Gegensatz zu der Schleiermachers „nach der Offenbarung Gottes in Christo angibt, worauf sich der Glaubensgehorsam zu beziehen hat", oder „daß er dem Individuum zeigt, wonach es sich zu richten hat, um ein kirchlicher, evangelischer, lutherischer Christ heißen zu können" (Kattenbusch a. a. O. S. 60). Er versteht dann unter Christus als der normativen Autorität, die er mir entgegenhält, eine irgendwie restringierte Ueberlieferung von der geschichtlichen Person Jesu. Dann kann ich jene seine Darlegung verstehen — sonst wie gesagt nur als Verwischung. Tertium non datur.

Und nun in engem Zusammenhang mit dem Gesagten noch einige Bemerkungen zum historischen Relativismus. Die Herren D. Achelis und D. Drews bestätigen die Notwendigkeit einer strikten Anwendung dieses methodischen Prinzips. Aber, fahren sie fort, dieser Relativismus wird überwunden durch das verabsolutierende Werturteil der die Geschichte deutenden lebendigen Religion. Dieses Verständnis des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion ist auch das meinige. Zunächst, d. h. abstrakt, abgesehen von der synthetischen Individualität des lebendigen religiösen Menschen, stehen sich die rein geschichtliche und die rein wertende Betrachtungsweise schroff gegenüber. (Nicht, wie D. Achelis S. 409 meinen Satz mißbilligend wiedergibt: sind unvereinbar, und nicht, wie D. Drews S. 477 o. mich korrigieren will: bleiben unvereinbar!) Das Nebeneinander beider wird möglich und wahr durch die Identität des Subjekts jener notwendig relativierenden wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung mit dem lebendigen Individuum der Religion. Aus dem Strom der Geschichte heraus hebt das Individuum die absolute Norm, die seinem

Leben Befreiung und Ueberwindung wird, vielmehr: diese Norm ergreift, befreit, überwindet das Individuum. Aber nur in der „Affektion“ dieses innern Erlebnisses liegt das Normative, Objektive, Ewige — Alles, was in Gedanken und Worte tritt, gehört selbst schon wieder dem relativierenden Strom der Geschichte an und ist als Vergängliches nur ein Gleichnis:

> Spricht die Seele, so spricht ach schon die Seele nicht mehr —

und (wenn auch in anderm Verstande als bei Schiller):

> Was sich nie und nirgends hat begeben,
> Das allein veraltet nie.

Auf anderm Wege sind wir so wieder beim selben Ziel angelangt, wie vorhin: hier muß ich bei D. Drews die Auffassung vermuten, die das Wasser zwischen uns tief machen würde, als ob durch das verabsolutierende Werturteil der Geschichte eine irgendwie festzustellende gedankenmäßige objektive Norm zu entnehmen sei, „die dem Individuum zeigt, wonach es sich zu richten hat“. Dem gegenüber vertrete ich die Ansicht, daß alle religiöse Gedankenbildung — Dogmatik und Predigt gleicher Weise! — immer nur ein Bekenntnis des Glaubens zum Glauben sein kann (Herrmann, Kähler), nicht aber „Nachweis und möglichst vollständige Entfaltung der Norm aller Frömmigkeit in der christlichen Kirche“ (Kattenbusch a. a. O. S. 60; vgl. Kaftan a. a. O., Wesen der chr. Rel. S. 106 f., Wahrheit der chr. Rel. S. 569 f.). Dies darum, weil ich das Wesen evangelischer Frömmigkeit in nichts Anderem finden kann, als in dem schlechthin innerlichen, aller adäquaten gedanklichen Gestaltung unzugänglichen Glaubensakt, während ich von jener entgegenstehenden Auffassung mit Herrmann fürchten muß, daß es nicht schwer ist, von ihr aus „den Rückweg zu dem orthodoxen Grundsatz zu finden, daß der christliche Glaube mit der willigen Annahme einer Lehre seinen Anfang nehme“ (Kultur der Gegenwart S. 615).

Nach dem Bisherigen wird es verständlich sein, daß ich von dem Inhalt meiner These nichts streichen kann. Fehlerhaft an meinem Aufsatz war, daß ich in Gedanken den Umkreis dessen, was ich „moderne Theologie“ nannte, viel zu weit gezogen hatte. Ebenso bin ich herzlich gern bereit, die Spitzmarke „modern“ zu kassieren, nachdem seit dem Erscheinen der „Reden über die Religion“ 110 Jahre dahingegangen sind, freilich nicht ohne die Erinnerung, daß, der sie einst getan, auch inmitten des jetzigen Geschlechts noch „ein

Fremdling, ein prophetischer Bürger einer *später* Welt" ist.

Aber *für die, die es angeht*, habe ich nichts zurückzunehmen. Für jeden von ihnen gilt:

Da tritt kein Anderer für ihn ein,
Auf sich selber steht er da ganz allein.

Kein Anderer als Gott, und Gott nicht als irgendwelche äußere Norm, sondern als die individuelle innere Gewißheit und Autorität, die ihm in Christus, wie er durch die Geschichte der Völker und Menschen geht, zur Offenbarung wird. Ihm wird darum die Aufgabe religiöser *Gedanken*bildung im kirchlichen Amt in ganz andrer Weise Problem als seinem konservativen Kollegen, aber freilich auch — ich habe gezeigt warum — als dem Theologen der älteren Ritschlschen Richtung. Ich wiederhole: sie wird ihm ins Gewissen geschoben. Denn man vergesse nicht, daß der theologische Individualismus einen sehr ernsthaften Nerv enthält (er bildet zugleich sein *inneres* Korrektiv gegen die Gefahr der Entartung zum „Subjektivismus"), indem er von *aller* christlichen Lehre, von *allem* Hervortreten des frommen Bewußtseins in Gedanken und Wort bestimmt, daß sie „sowohl in ihrer wissenschaftlichen als in ihrer volksmäßigen Gestalt" (also als Dogmatik und Ethik so gut wie als Predigt) „sich ganz und gar auf die christliche Kirche gründet und bezieht, und eine Darstellung nur brauchbar ist, wenn sie das enthält, was in der christlichen Kirche gilt, oder wovon man überzeugt ist, daß es in der christlichen Kirche gelten soll, und was auch als solches nur aus der Idee der christlichen Kirche abgeleitet ist" (Schleiermacher, Christliche Sitte S. 4). Sobald man den Gedanken der Kirche ernst nimmt, sobald man in ihr ein in lebendiger Entwicklung begriffenes lebendiges Ganzes sieht, an dem der Einzelne nur teil hat, indem er, selbst lebendig, davon ergriffen ist und sich als unter ihr erkennt, kann ich mir ein stärkeres religiös-sittliches Stimulans als diese heuristische, *regulative* Betrachtungsweise des Ueberindividuellen, Objektiven in der religiösen Aussprache und Verkündigung nicht denken. Jak. 3, 1 wird dabei eine sehr aktuelle Sache.

Will man mir wieder sagen: Diese Aufgabe ist jedem Theologen aus jedem Lager der evangelischen Kirche irgendwie ins Gewissen geschoben? Ich werde antworten: Gewiß, sofern die Sache für jeden ernsten Theologen, gleichviel welches seine Theologie sei, dieselbe ist. Aber für uns ist sie aus dem latenten religiösen

Problem (vgl. Jes. 6, 5) ein offenes theologisches geworden.

Auf die Schwierigkeit und den Ernst dieser Lage habe ich einmal hinweisen wollen, nachdem ich bei mir selbst und Andern auf die Gefahren eines gewissen harmlosen Dogmatisierens aufmerksam geworden war, in das man leicht hineinkommt, wenn man sich durch die Ritschlianer von den Fangarmen der Metaphysik und ihrer Konflikte mit der Wissenschaft befreit sieht.

Gerne lasse ich mir von D. Achelis sagen, daß es einen werdenden Heilsglauben gibt, und von D. Drews, daß dies auch für den Theologen gilt. Im Bewußtsein der Tatsache Phil. 3, 12—15 bin ich unterdessen in ein kirchliches Amt übergegangen. Aber auf Grund dieser Tatsache Chamade zu schlagen in Bezug auf die Empfindung und Aussprache jener Schwierigkeit, das kann ich nicht für wohlgetan halten. Es handelt sich hier nicht um irgendwelche irrelevante persönliche Stimmung, sondern um eine ernsthafte geistesgeschichtliche Situation, mit der wir, dies angeht, uns auseinanderzusetzen haben.

Eine Schwierigkeit habe ich aufzeigen wollen. Ich hätte ebenso gut von einer gewachsenen Hoheit und Größe der Aufgabe reden können. Von Resignation, von Unfähig- und Untauglichmachen habe ich nicht geredet, und es ist auch nicht meine Meinung. Wohl aber ist es meine Meinung, daß eine innerlich lebendige Theologie es ertragen kann, ja daß sie es fordern muß, ihre Probleme einzusehen und auszusprechen. Karl Barth.

[Redaktionelle Schlußbemerkung.]

Das Thema „Moderne Theologie und Reichsgottesarbeit" hat uns mit dem, wie es im Juli aufgeworfen ist, nun drei Hefte hindurch beschäftigt. Vielleicht an sich schon ein Beweis, daß es nicht so einfach vom Zaune gebrochen war. Wir möchten aber die Debatte nicht schließen, ohne von Redaktions wegen noch ein Wort dazu zu sagen.

Der zureichende Grund für Aufnahme des ersten Stücks war schlechterdings die Einsicht, daß wir es in dem kleinen Artikel mit einem „menschlichen Dokument" zu tun hatten, das uns mit dankenswerter Aufrichtigkeit in die Seele eines wackern Theologen hineinschauen ließ, der eben im Begriff steht, sein Studium abzuschließen und sich der Praxis zuzuwenden. Man handelt und hält heute viel von Religionspsychologie: wie sollte nicht „der werdende Pfarrer"

von diesem Interesse profitieren? wie sollte er nicht ein ganz vornehmer Gegenstand dieser Kunst sein?

Indem wir nun mit warmer Anteilnahme nach dem dargebotenen Beitrag griffen, konnte der Schatten uns nicht stören, der offensichtlich durch den Inhalt auf die von uns vertretene Theologie fiel. Denn wenn wir uns der Offenheit des Gesagten freuten, so durfte dieses für uns Wert und Druckberechtigung nicht dadurch verlieren, daß es ungescheut auf uns exemplifizierte. Im Gegenteil: hätte die in dem Bekenntnis ruhende Anklage statt „Marburg oder Heidelberg" „Halle oder Greifswald" betroffen, so wäre das Dokument für uns viel weniger interessant gewesen und wir hätten es schwerlich aufgenommen. Aber indem wir in „Marburg oder Heidelberg" nicht anders können, und unser junger Freund weiß, daß wir nicht anders können, ja auch gar nicht will, daß wir anders können, wurde seine Not unsre gemeinsame Not, die durch Schweigen sich nicht bessern ließ. Vielleicht aber durch gutes Zureden und freundschaftliches Widersprechen? Gewiß, wir sind den Herren Achelis und Drews herzlich dankbar, daß sie auf die Bedenken Barths so ernst und hilfreich eingegangen sind. Wir waren sogar sicher dessen gewärtig, daß solche Stimmen ihm antworten würden, und hätten wir uns darin geirrt, so wären wir selbst vor den Riß getreten. Inzwischen hat ja Barth das damals Geschriebene aufs glücklichste ergänzt.

Aber ich für mein Teil möchte doch nicht, daß die Sache damit erledigt wäre.

Für mich bleibt ein Stachel in den ersten Ausführungen Barths. Nicht daß sie mir neu waren. Im Gegenteil, ich leide unter der Tatsache, von der er ausging, daß unsre jungen Theologen bei redlicher Frömmigkeit und eindringendem Studium nicht mit ganz andrer Freudigkeit ins Amt gehen. Oder, sofern dies am heimischen Amt nicht so deutlich kontrollierbar ist, daß sie nicht ganz anders zu den freien Berufen sich drängen, die besonders in der Diaspora und in der Mission ihnen offen stehen — und zu denen die Leichtigkeit des heutigen Weltverkehrs und das Interesse, das wir Kinder unsrer Zeit am Fremden und Fernen nehmen, ganz neue Brücken baut. Ich weiß wohl, daß auch die Jünger einer ausgesprochen konservativen Theologie sich zu solcher Arbeit nicht drängen; aber genug, ein Mangel ist da in unsren Reihen handgreiflich zu spüren.

Daß ich seine Berechtigung *prinzipiell* nicht anerkenne, habe ich in meinem Vortrag über Heidenmission („Das religiöse Wunder" S. 49 ff.) und sonst öfter gesagt. Es beschäftigt mich aber in solchem Zusammenhang immer neu und immer lebhafter die Notwendigkeit einer Reform des theologischen Studiums. Was darüber von *Frühauf* und *Mix* öffentlich gesagt worden ist, habe ich in diesen Blättern als unförderlich abgelehnt. Aber das Verlangen darnach teile ich von ganzer Seele. Ich glaube auch, daß es von Männern in *allen* theologischen Lagern Deutschlands geteilt wird. Anderseits scheint ja die Stunde noch nicht gekommen. Auf unsern Universitäten hat das Bestehende in Konstitution und Brauch äußerst zähen Bestand. Es kontrastiert das merkwürdig mit unsrer geistigen, wissenschaftlichen Beweglichkeit. Und wenn ich nun bestimmte Reformvorschläge machen wollte, würden sie in der allgemeinen Kritik rasch zunichte werden. Indessen steht zu hoffen, daß die Ueberzeugung, es sei etwas in der Heranbildung unsers Pfarrerstandes reformbedürftig, unter dem Ernst der Lage immer mehr Vertreter finden wird. Veröffentlichungen wie die des Herrn *Barth* werden dazu helfen.

Martin Rade.

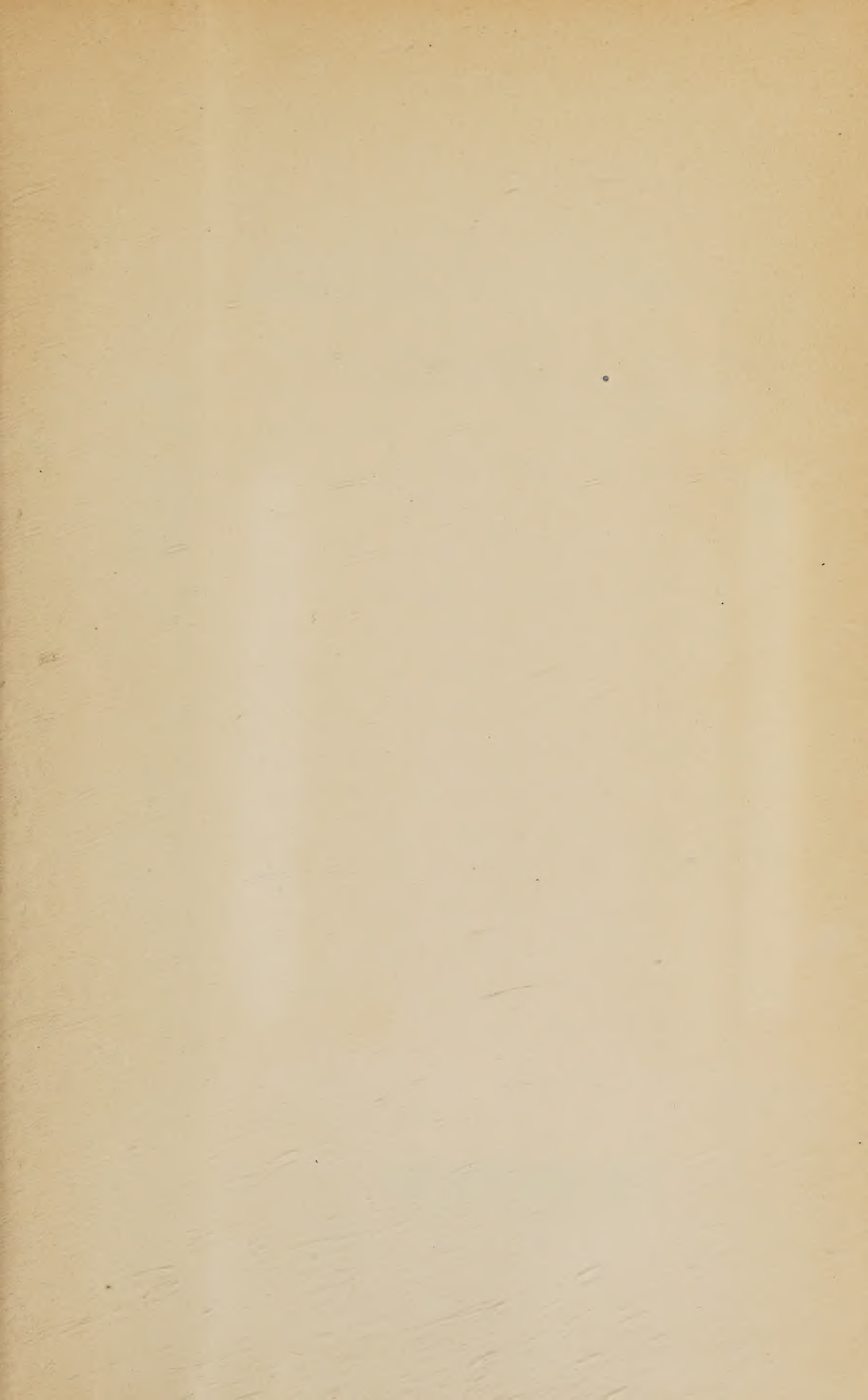
Zur Nachricht. Der Aufsatz des Herrn Dr. *Liebe* S. 347 ff. „Ueber die Liebe Gottes" hat weitere Aeußerungen zur Sache nach sich gezogen, die voraussichtlich im Januarheft des nächsten Jahres zum Abdruck kommen werden. Die Redaktion.

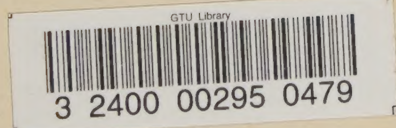
Anfrage. Ein jüngerer Freund von mir, psychologisch gut vorgebildet und auch sonst ganz der rechte Mann dazu, plant eine *religionspsychologische Arbeitsgemeinschaft* ins Leben zu rufen. Was ihm dabei vorschwebt, ist gegenseitige Anregung und gelegentliche Aussprache, Inangriffnahme gemeinsamer Arbeiten oder doch wechselseitige Unterstützung, wo Beobachtung und Untersuchung auf ein reicheres Material angewiesen sind, vielleicht auch die Herausgabe zwanglos erscheinender Hefte mit längeren oder kürzeren Arbeiten aus dem Gebiet der Religionspsychologie. Recht gern veröffentliche ich diesen Aufruf auf Wunsch zunächst mit meinem Namen, empfehle das Unternehmen mit bestem Gewissen namentlich jüngeren Kollegen, die auf dem zukunftsreichen Gebiet der Religionspsychologie arbeiten wollen, und bitte um Namensmitteilung von solchen, die eventuell zu einer Besprechung eingeladen sein wollen, zunächst an meine Adresse.

Pfarrer Lic. Dr. *Rittelmeyer*, Nürnberg.

Namenregister.

Sachregister.




GTU Library
3 2400 00295 0479

